ANTANAS MACEINA

DIDIEJI DABARTIES KLAUSIMAI

PASAULIO SEKULIARIZACIJA
EVANGELIJŲ NUMITINIMAS
EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

THE GREAT QUESTIONS OF THE DAY

THE SECULARISATION OF THE WORLD
THE DEMYTHISING OF THE GOSPELS
EVOLUTION AND RELIGION

by

ANTANAS MACEINA

Įrašus piešė Telesforas Valius
Išleido *Krikščionis Gyvenime* 1971

Spaudė "Draugo" spaustuvė
4545 West 63rd Street, Chicago, Ill. 60629
Kaina $6.00

Didžiai gerbiamiem ir brangiem Bičiuliam
dr. Albinui ir dr. Vincui

ŠMULKŠČIAM,

savaimingai atskubėjusiem pagalbon
ilgos ligos metu,
šią knygą kaip gilios padėkos išraišką
skiria

Autorius

Klausimų šiandien esama gausybės: Dievo buvimas ir Jo 'mirtis', Kristaus dieviškumas ir Jo prisikėlimas, Bažnyčios sąranga ir jos paskirtis, sakramentai, malda, asmeninis nemirtingumas, amžinybė, — visa dabar bandoma iš naujo permąstyti, kitaip suprasti arba bent kitaip išreikšti. Esame atsidūrę iš tikro sunkiai išpainiojamame rezginyje, keliančiame nerimo ir kartais net nevilties. Bažnyčia, seniau buvusi tokia jauki prieglobstis kiekvienam tikinčiajam, dabar vis labiau virsta įvairių vėjų gairinama lyguma. Tikėjimo sunkenybė gula ant mūsų pečių visu svoriu, reikalaudama iš mūsų ne tik ištikimybės Kristaus tiesai, bet ir jėgos pakelti šios tiesos paikybei naujųjų stabmeldžių akyse.

Visam šiam rezginiui aprėpti bei išpainioti vieno asmens akiratis ir jėgos šiandien yra per maži. Užtat autorius saviem svarstymam ir renkasi tik tris dalykus, kuriem jis pastaraisiais metais buvo kiek labiau atsidėjęs, būtent: pasaulio sekuliarizaciją, evangelijų numitinimą ir religijos santykį su naujausia evoliucijos teorija Teilhard de Chardin moksle. Šiuos dalykus autorius vadina 'didžiaisiais dabarties klausimais' — ne todėl, kad jie būtų toki pagrindiniai, kaip Dievo buvimas ar Kristaus prisikėlimas, bet todėl, kad jie yra toki platūs, jog apima ir anuos pagrindinius: nuo vienokios ar kitokios šių klausimų sampratos priklauso ir grindžiamųjų tikėjimo tiesų likimas. Kas, sakysime, pasaulį taip sekuliarizuoja, jog šis nustoja buvęs Die-

vo kūrinys, tam ir pats Dievo buvimas pakimba ore, nes kelias į šį buvimą eina tik per pasaulio kūriniškumą; kas evangelijas perprasmina taip, jog jos virsta ne įvykių skelbimu, o tik didžiadvasių minčių bei idėjų dėstymu, tam ir Kristaus prisikėlimas virsta tik gražiu pamokymu; kas evoliucijos teoriją išplečia tiek, jog net ir žmogiškasis Aš yra suprantamas kaip medžiagos išsivystymo pasėka, tas savaime netenka Dievo-Kūrėjo ir tuo pačiu tiesioginio santykio su Juo arba religijos. Tam tikra linkme išvystyti, šie klausimai gimdo ateizmą, paverčia Krikščionybę gražaus elgesio taisyklių rinkiniu ir sunaikina asmeninį žmogaus sąlytį su Dievu. Štai kodėl jie dabar ir yra taip praplitę, nes jų rėmuose vyksta kova už pačius pagrindus.

Autorius šiuos klausimus čia dėsto taip, kad atsiskleistų pati jų esmė; vadinasi, kad mes galų gale suvoktume, ką reiškia pasaulį sekuliarizuoti, evangelijas numitinti ir žmogų kildinti iš medžiagos tapsmo. Juk dažnai net ir katalikų raštuose visi šie dalykai yra priimami, neišmąsčius jų ligi galo arba bent neiškėlus aikštėn juose glūdinčių įvairių atžvilgių, slepiančių savyje tiesos, sykiu tačiau ir netiesos. Kiek pasaulio sekuliarizacija, pavyzdžiui, reiškia jo nudievinimą ta prasme, kad jis nei savo visuma, nei savo dalimis nėra dieviškas, tiek reikia ją tik sveikinti, nes tuo būdu ji apvalo Krikščionybę nuo daugybės kasdieninių prietarų ir išlaisvina gamtą bei kultūrą nuo jom abiem svetimų autoritetinių įtakų. Kiek evangelijų numitinimas kelia aikštėn ir net pabrėžia gilesnę prasmę, glūdinčią jų aprašymuose, ir kiek jis šią prasmę sieja su asmenine ir visuomenine žmogaus egzistencija, tiek jis iš tikro yra prasmingas ir net būtinas. Kiek evoliucijos teorija įžvelgia pasaulio kitimą pagal vidinius jo dėsnius, kiek ji praplečia mūsų akiratį pasaulio praeities bei ateities atžvilgiu, tiek ji yra laimėjimas ne tik mokslui, bet ir religijai, nes išsivystančio pasaulio akivaizdoje įgyja naujos šviesos ir Kristus kaip galutinis Dievo

apsireiškimas ir Krikščionybė kaip aukščiausias santykių su Dievu laipsnis.

Iš kitos betgi pusės visuose anuose klausimuose tūno, kaip minėta, ir didžiulė netiesa, ne tik temdanti, bet dažnai net ir ardanti juose esančias tiesas. Skirti tad tiesą nuo netiesos, atskleisti šią pagrindinę netiesą, dabar taip dažnai nepastebimą ar nutylimą, kaip tik ir yra autoriaus kelias šiem didiesiem klausimam nagrinėti; kelias, kurį krikščionim yra nurodęs jau šv. Jonas apaštalas, kalbėdamas apie savo meto sąmyšius Bažnyčioje: "*Ištirkite dvasias*" (1 Jn. 4,1). Ištirti tad minėtų trijų klausimų dvasią kaip tik ir yra šios knygos uždavinys.

Ypatingos pastabos prašosi skyrius apie pasaulio sekuliarizaciją, kurioje autorius randa daugiausia tiesos ir todėl ją laiko tam tikru krikščioniškosios sąmonės laimėjimu. Tačiau kaip tik todėl šis skyrius ir nori būti pratęsiamas *teigiama* linkme. Skelbdama žmogaus veiklos pasaulyje arba kultūros savarankiškumą ir radusi šios minties pripažinimą II Vatikano Susirinkime, pasaulio sekuliarizacija savaime kelia klausimą, kokios prasmės turi kultūra Dievo Karalystėje. Iš sykio autorius buvo norėjęs duoti į tai atsakymą jau šioje knygoje, tuo labiau, kad jis šiuo reikalu jau yra ne kartą pasisakęs mūsų spaudoje. Tačiau besklaidydamas įvairius sekuliarizacijos atžvilgius, jis pastebėjo, kad kultūros prasmės nagrinėjimas susprogdintų knygos rėmus. Todėl teigiamą sekuliarizacijos klausimo atsakymą kultūros prasmės atžvilgiu autorius išjungė iš šios knygos svarstymų, palikdamas jį kitai studijai, jeigu jam Viešpaties Apvaizda dar leis prie jos prieiti.

Antanas Maceina

Muensteris, 1970 m. lapkričio 6 d.

PIRMASIS SKYRIUS

PASAULIO SEKULIARIZACIJA

Perprasti pasaulio sekuliarizaciją nėra taip jau lengva, kaip iš sykio atrodo. Visi šiandien jaučiame, kad ji liečia ne tik tikrovę šalia mūsų — mokslą, meną, visuomenę, valstybę —, bet ir mus pačius arba, kaip dabar įprasta sakyti, mūsų egzistenciją. Taip pat jaučiame, kad sekuliarizacija nėra tik teorija, kitaip suvokianti pasaulį, bet kartu ir praktika, vykdanti šią *kitokią* sampratą visame gyvenimo plote: net ir mūsų vidus kinta šio reiškinio įtaigojamas. Užtat Utrecho universiteto profesorius A.

E. Loenas, anksčiau buvęs gamtininkas, vėliau tapęs religijos filosofu, ir įspėja mus nenuvertinti sekuliarizacijos "ligi kultūriškai istorinio pavidalo", nes iš esmės tai esąs "tiesos klausimas", o tuo pačiu galų gale ir "Dievo klausimas"[1]. Sekuliarizacija yra vyksmas, nudievinąs pasaulį. Tai bendriausia jos apibrėžtis. Betgi A. E. Loenas kaip tik todėl ir klausia: "Ar tiesa, kad ši sąmonė, aiškiai suprasdama ar tik neaiškiai nujausdama, taip jau be niekur nieko atskleidžia mums pasaulio nudievinimą? Ar tiesa, kad Dievas iš pasaulio traukiasi? O gal Jis pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs?... O gal Jo pasaulyje niekados nėra buvę? Gal pasaulio sąranga niekados nėra buvusi kelrodis į Dievą? Gal Dievas tiesioginiu būdu pasaulyje niekados nėra veikęs?" (12 p.).[1]

Šiais klausimais Loenas mėgina kritiškai žvelgti į tai, kas šiandien daugeliui atrodo savaime aišku, ir tuo pačiu ragina mus sklaidyti sekuliarizacijos klausimą labai atsargiai bei apdairiai, kad atskirtume, kas čia teisėtai teigiama bei reikalaujama, nuo to, kas slypi joje kaip pavojus ir net kaip dūžtis. Juk *sekuliarizacijos gelmės atsiveria tik ryšium su krikščionies buvimu pasaulyje.* Todėl šio buvimo bent trumputė apžvalga yra pati pirmoji sąlyga sekuliarizacijai suprasti.

I. KRIKŠČIONIES BUVIMAS PASAULYJE

Ką reiškia krikščioniškai *būti?* — Ne ką kitą, kaip vilkėti Kristumi. Tai, be abejo, vaizdinis posakis, paveldėtas iš senovinio misterijų kulto, tačiau pilnas gilios prasmės. Stabmeldžiai graikai bei romėnai, švęsdami savo misterijas, paprastai užsivilkdavo gyvulių išvaizdas, manydami tuo prisiimą ir aukštesnę būtį, kurią jie tikėjo gyvenančią kaikuriuose gamtos padaruose. Tai buvo silpnutė atšvaita ano

gilaus žmogiškojo ilgesio peržengti patį save; ilgesio, kuris prasiveržė jau rojuje, kurio tačiau klaidingas siekimas įpainiojo žmoniją į nuodėmę ir į vėlesnės istorijos klystkelius. Ir vis dėlto šv. Povilas nepabūgo atsiremti į šią atšvaitą, nurodydamas kartu romėnam, kad žmogų į aukštesnę plotmę pakelia ne viršinis užsidėjimas žuvies, krokodilo ar tigro kaukės, bet vidinis persikeitimas pagal Jėzų Kristų: "Apsivilkite Viešpačiu Kristumi" (Rom. 13,14) — ne ta prasme, kad, sakysime, krokodilo kaukė būtų pakeista svetimšalio Nazariečio kauke, bet kad būtų atsisakyta tamsybės darbų: "Elkimės padoriai, nepasiduodami apsirijimam ir girtuokliavimam, paleistuvavimui ir begėdystei, barniui ir pavydui" (Rom. 13,13). Gyvulių ar net dievų išvaizdos buvo tik *ženklai*: jie nurodė, bet nekeitė. Tuo tarpu Kristus yra pati *tikrovė*. Juo apsivilkti reiškia nebe užsidėti Jo kaukę, bet prisiimti Jo būseną, ne pridengiančią mūsų veidą, kaip gyvulių odos ar dievų maskės, bet perkeičiančią mūsų širdį, valią ir protą.

Apsivilkimą Kristumi šv. Povilas laiko tačiau ne tik dvasiniu pergyvenimu, bet kartu ir pačios istorijos reikalavimu. "Tai darykite", rašo jis, "suprasdami laiką, kad jau metas mum keltis iš miego" (Rom. 13,11). Istorija po Kristaus nebėra ta pati, kaip ir istorija prieš Kristų: "Naktis praėjo, o diena priartėjo" (Rom. 13,12). Laikas prieš Kristų yra buvęs nakties metas, kai žmonija grabaliojosi tamsoje, nujausdama, kad Dievas yra, bet nežinodama, kas Jis ir koks Jis yra. Būdamas sukurtas kaip Viešpaties paveikslas bei panašumas (plg. Pr. 1,26-27), žmogus jaučiasi esąs "Jo giminės" (Apd. 17,28), todėl mėgina šį giminiškumą reikšti ir savu buvimu. Tai polinkis, bendras visiem žmonėm — tiek krikščionim, tiek stabmeldžiam. Teisingai tad Krikščionybė stengiasi atsiremti į šį bendrumą ir nekrikščioniškosiose religijose, kaip tai skelbia II Vatikano Susirinkimas, regėti atsakymą "į žmonių širdies nerimą", kuriam paten-

kinti šios religijos siūlo tam tikras "doktrinas, gyvenimo taisykles ir šventas apeigas".[2] Katalikų Bažnyčia neatmeta nieko, "kas tose religijose yra teisinga ir šventa". priešingai, ji "nuoširdžia pagarba žvelgia į tuos veikimo ir gyvenimo būdus, į tuos nuostatus ir tiesas, kurie, nors daug kur skiriasi nuo jos pačios tikimų ir mokomų dalykų, tačiau neretai atspindi aną visus žmones apšviečiančią Tiesą" (t.p.). Nuosekliai tad, kaip pastebi kard. J. Daniélou, "Krikščionybė įima į save religines stabmeldybės vertybes; ji anaiptol jų nenaikina".[3] Bažnyčios istorija — nuo pat pirmų dienų ligi dabarties — patvirtina šį teiginį visu plotu.

Ir vis dėlto kokia gili bedugnė tvylo tarp krikščionies ir stabmeldžio! Gyvendamas senojo Adomo metą, stabmeldis neturi *būtinio* pavyzdžio, kuriuo sekdamas galėtų virsti Dievo atvaizdu savo gyvenimo tikrovėje. Pirmykštė nuodėmė juk sunaikino tiesioginį žmogaus sąlytį su Dievu: visa istorija ligi Kristaus buvo gyvenimas toli nuo Dievo, kurio "niekas niekados nematė" (Jn. 4,12). Tiesa, Viešpats kalbėjo žmonėm visą laiką, tačiau ne tiesiog, o visų pirma per gamtos apraiškas (plačiau apie tai kiek vėliau). Net ir Nojui duotas pažadas nebenusiaubti daugiau žemės tvanu buvo patvirtintas vaivorykštės ženklu (plg. Pr. 9,11-14); net ir Izraelio tautai Dievas kalbėjo dar Sinajaus kalno dūmais bei griausmais (plg. Iš. 19,18). Todėl visiškai nenuostabu, kad stabmeldžiai "pakeitė nemaraus Dievo garbę maraus žmogaus, net paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu" (Rom. 1,23). Jie ieškojo, kas galėtų jiem *akivaizdžiai* parodyti Dievą, ir tarėsi radę Jo atvaizdą tai visa gimdančioje žemėje, tai gamtos jėgų siautėjime, tai dangaus skliaute, tai gyvūnuose, tai valdovo asmenyje. Be abejo, Viešpaties "amžinoji galybė ir dievystė", kaip skelbia šv. Povilas, yra "galima matyti proto šviesa iš padarytųjų dalykų" (Rom. 1,20). Iš jų galima suvokti, kad Dievas nėra ir negali būti panašus "į auksą ar sidabrą, ar

akmenį, ar dailės ir žmogaus minties padarą" (Apd. 17,29); kad Jis "negyvena rankų darbo šventyklose" ir negali būti "žmonių rankomis aptarnaujamas", tarsi Jam ko nors stigtų (Apd. 17,24-25). Todėl šv. Povilas anaiptol neteisina stabmeldžių, kurie "pakeitė Dievo tiesą melu" (Rom. 1,25). Objektyviai svarstant, visa tai yra tiesa. Subjektyviai betgi šitoks Dievo suvokimas yra nepaprastai sunkus. Pats šv. Povilas sako, kad Viešpats leidęs žmonėms Jo ieškoti, "ar neapčiuops Jo, ar neras Jo, nes Jis yra netoli nuo kiekvieno mūsų: Jame mes gyvename, judame ir esame" (Apd. 17,28). Ir žmonės iš tikro Dievo ieškojo visus amžius. Kadangi tačiau šis ieškojimo laukas buvo arba gamtinis arba kultūrinis pasaulis, todėl jie ir rado Jį šiame pasaulyje — deja, ne kaip neregimą galybę, o kaip regimą šios galybės atvaizdą daikto, gyvulio ar jėgų siautulio pavidalu. Teisinga, bet atitrauktinė Dievo samprata buvo žmogui sunkiai pakeliama. Todėl jis ir iškeitė ją į apčiuopiamą dalyką, susikurdamas tuo būdu *stabą*. Galime sutikti su naujaisiais stabmeldybės aiškintojais, kad, sakysime, saulės kultas Mithros religijoje reiškė ne saulės kaip danguje šviečiančio daikto garbinimą, bet nusilenkimą aukštesnei jėgai, teikiančiai gyvybės ir ją ugdančiai.[4] Kasdienoje betgi ana jėga arba, kaip ją II Vatikano Susirinkimas vadina, visus žmones apšviečianti Tiesa (plg. II, 284) buvo ir tebėra nuolatos pakeičiama visiškai konkrečiais gamtos daiktais arba kultūros kūriniais — ne kaip šios Tiesos ženklais bei prasmenimis, bet kaip *esančiais ja pačia*. O tai kaip tik ir yra Dievo — tegu ir neaiškiai nujaučiamo bei ieškomo — pavertimas stabu. Stabmeldiškoji kasdiena iš tikro yra ne kas kita kaip netikrų dievų garbinimas.

Kad šitoks žmonijos paklydimas vargu ar iš viso yra išvengiamas, rodo ne tik stabmeldijos iškrypimai, bet ir paties Izraelio kaip išrinktosios tautos nuolatinis linkimas klupti prieš netikrus, užtat akivaizdžius dievus. Mum krikščio-

nim šiandien beveik neįmanoma suprasti, kaip žydai, dar taip neseniai stebuklingu būdu išvaduoti iš egiptiečių vergijos, galėjo, Mozei kiek ilgėliau užtrukus ant Sinajaus kalno, būriais veržtis pas Aaroną ir jį prašyti: "Padaryk mums dievų! (Iš. 32,1); kaip jie galėjo šiam reikalui aukoti žiedų bei auskarų, kad iš jų būtų nuliedintas aukso veršis, kurį jie laikė dievu, išvedusiu juos iš Egipto (plg. Iš. 32,4). Mum taip pat sunku suprasti, kaip po tiekos šimtmečių sandoros tarp Izraelio ir Viešpaties reikėjo pranašui Jeremijui rašyti specialų laišką žydam, išvestiem į Babilono nelaisvę, ir juos tikinte tikinti, kad jie tenykščių stabų nelaikytų Dievu, jų nebijotų ir negarbintų, nes šie esą tik "skulptorių bei auksakalių padarai" (Bar. 6,45). Jeigu betgi prisiminsime aną nenugalimą žmogaus linkimą nepasitenkinti neregimu Dievu, o ieškoti regimo Jo atvaizdo ir šį atvaizdą perkelti į savo buvimą, tai bus suprantami tiek stabmeldijos klaidžiojimai, tiek išrinktosios tautos svyravimai bei nuopuoliai. Istorijos prieš Kristų tragika ir buvo ta, kad ji garbino kūrinį, užuot garbinusi Kūrėją (plg. Rom. 1,25) — ir tai todėl, kad kūrinys buvo čia pat, o Kūrėjas gyveno nepergalimoje tamsoje.

Kristus pergalėjo šią tragiką visiem amžiam ir visom tautom. Juk kas gi yra Kristus? Tai žmogumi tapęs ir tarp mūsų apsigyvenęs Dievas (plg. Jn. 1,14), prisiėmęs "tarno pavidalą, pasidaręs panašus į žmones ir viršine išvaizda rastas kaip žmogus" (Pil. 2,7). Kristus yra tikras žmogus ir sykiu daugiau negu tik žmogus: "Jis yra tikrasis Dievas ir amžinoji Gyvybė" (1 Jn. 5,20). Kristus yra Dievažmogis. Tai žmonijai bylojąs Dievas, tačiau jai bylojąs ne kaip gamtos jėga, ne kaip pranašų ar išminčių žodis, ne kaip autoritetas valdovo asmenyje, bet kaip visiškai regimas, visiškai apčiuopiamas žmogus, gimęs iš moters, todėl esąs mūsų brolis ir visu savo buvimu esąs tarp mūsų. Kristaus žmogiškumas yra Jo dieviškumo nešėjas: per jį spindi visagalis Die-

vas, ana visus žmones apšviečianti Tiesa, ana visa palaikanti ir visa gaivinanti Jėga. Trumpai tariant, *Kristus yra neregimo Dievo paveikslas*" (Kol. 1,15) *ir Jo "garbės atšvaita*" (Žyd. 1,3). Jeigu tad žmonija amžių amžius ieškojo Dievo atvaizdo savos aplinkos regimybėje, tai dabar ji yra jį radusi Kristuje. Jeigu žmonija amžių amžius klydo, regėdama šį atvaizdą tai gamtos padaruose, tai kultūros kūriniuose, tai valdančiuose asmenyse, tai dabar Kristus išvadavo ją iš šios klaidos, apreikšdamas pačiu savimi, koks Dievo paveikslas iš tikro yra.

Apaštalo Pilypo kreipimasis į Kristų paskutinės vakarienės metu "Viešpatie, parodyk mums Tėvą" (Jn. 14,8) kaip tik ir buvo nuoširdi proverža ano amžino žmonijos troškulio regėti Dievą akivaizdžiai ir pastoviai. Ir štai, Kristus atsakė, kad tasai troškulys jau įvykdytas: "Pilypai, kas mane mato, mato ir Tėvą" (Jn. 14,9), nes "Aš ir Tėvas esame vienas" (Jn. 10,30). Vadinasi, *Kristus yra Dievo regimybė,* nes "visai Dievo pilnybei patiko apsigyventi Jame" (Kol. 1,19). Todėl ši pilnybė dabar ir spindi Kristuje, padarydama Dievą mum regimą. Savo laiškuose šv. Jonas nepaprastai ryžtingai gina Kristų kaip tikrą žmogų (plg. 1 Jn. 4,2), žinodamas, kad tik Jo žmogiškumo tikrumas laiduoja mum ir Dievo paveikslo tikrumą. Jeigu Kristus nėra tikras žmogus, tai Dievo apsireiškimas Jame yra tokios pat prasmės bei vertės, kaip ir Abraomo bei Saros pokalbis su trimis vyrais (plg. Pr. 18,2) arba Jokūbo grumtynės su vienu vyru lig aušros (plg. Pr. 32,25). Ir šiais atvejais buvo apsireiškęs Dievas — Šventraštis tai aiškiai pastebi (plg. Pr. 18,1; 32,29) —, tačiau prisiėmęs ne žmogaus prigimtį, o tik žmogaus išvaizdą. Ši išvaizda dingo, ir Dievas pasiliko neberegimas kaip ir anksčiau. Su Kristumi betgi taip nėra. Kristaus žmogiškumas yra ne trumpalaikė išvaizda, bet esminė sudedamoji Jo asmenybės dalis. Kaip žmogus Kristus yra amžina Dievo regimybė, nes žmogiškoji Jo prigimtis gyve-

na asmeninėje — hipostatinėje vienybėje su dieviškąja prigimtimi ir todėl yra nuo šios nebeatskiriama. Štai kodėl šv. Jonas suvedžiotoju ir net antikristu laiko tą, kuris "perskiria Jėzų" (1 Jn. 4,3), vadinasi nepripažįsta, "kad Jėzus Kristus yra atėjęs kūne" (2 Jn. 7).

Tad Kristaus pasirodymas pasaulyje buvo didžiulis žmogaus santykių su Dievu perversmas. Tai buvo Dievo pasirodymas žmonijai ir Jo apsigyvenimas tarp mūsų regimu būdu. Po Kristaus jau žinome, kaip atrodo žmogus, sukurtas pagal Dievo paveikslą bei panašumą. Po Kristaus jau turime *būtinį pavyzdį*, kaip reikia būti kaip Dievas, kad būtum tikras žmogus. Po Kristaus Dievas gyvena mumyse ne tik kaip visa laikąs pagrindas (toks Jis buvo ir prieš Kristų), bet Jis gyvena jau ir tarp mūsų kaip gyvas, asmeninis, regimas mūsų pirmavaizdis. Kristus yra kūrinijos pirmgimis: "Jis yra pirm visų, ir visa Juo laikosi" (Kol. 1,17); "visa yra sukurta per Jį ir Jam" (t.p.). Jis apsprendžia visus mus kaip Dievas ir parodo akivaizdžiai šį apsprendimą kaip žmogus. Žmogaus santykis su Dievu po Kristaus kinta iš esmės. Nuodėmės apardytas gyvenimas esti iš naujo atstatomas. Dievas išnyra iš begalinės tamsos ir būna "netoli nuo kiekvieno mūsų" (Apd. 17,27). Jis nebėra regimas tik atitrauktine proto šviesa iš padarytų dalykų kaip bendroji kūrinijos priežastis; ne, Dievas dabar yra regimas kaip mūsų brolis, ir mes daromės Jo giminės tiesiogine šio žodžio prasme. Istorija po Kristaus yra ne tiek Dievo ieškojimas, kiek Dievo gyvenimas tarp mūsų ir mūsų gyvenimas su Dievu. Kristus išblaškė tamsą žmogaus kelyje į Dievą: "Aš, šviesa, atėjau į pasaulį, kad kiekvienas, kuris tiki į mane, nepasiliktų tamsybėje" (Jn. 12,46). Be abejo, ir po Kristaus žmonija Dievo ieško, tačiau dabar šis ieškojimas gali eiti tik per Kristų: "Nė vienas neateina pas Tėvą kaip tik per mane" (t.p.). Reikia tad, pasak šv. Povilo, suprasti laiką (plg. Rom. 13,11), prasidėjusį su Kristumi, nes kas

dabar savo santykiuose su Dievu praeina pro Kristų, Jo nepastebėdamas arba Jį neigdamas, tas atkrinta į stabmeldiškąją istoriją.

Krikščioniškasis buvimas pasaulyje yra tad ne kas kita, kaip *Kristaus būsena, pasilikusi istorijoje ir vykdoma žmogaus buvime. Apsivilkti Kristumi reiškia prisiimti šią būseną.* Prisiimti gi Kristaus būseną reiškia virsti regimu Dievo paveikslu, kaip juo yra ir pats Kristus. Ontologiškai kiekvienas žmogus yra Dievo paveikslas. Tačiau egzistenciškai juo gali virsti tik žmogus istorijoje po Kristaus, nes tik šios istorijos žmogus turi būtinį Dievo atvaizdą ir todėl gali jį vykdyti savame gyvenime. Nuosekliai tad krikščioniškasis buvimas pasaulyje yra Dievo paveikslo vykdymas žmogaus būtyje, priimant Kristaus būseną kaip Dievo regimybę. Štai kodėl krikščioniškoji asketika dažnai krikščionį ir vadina 'antruoju Kristumi'. Mes galėtume jį pavadinti 'mažuoju Kristumi' asmeninės jo būties ir 'sutelktiniu Kristumi' bendruomeninės jo būties atžvilgiu. Visi tačiau šie posakiai reiškia tą patį, būtent: *krikščionis yra Kristaus atstatytas ir regimai įvykdytas Dievo paveikslas žmoguje.* Būti krikščionimi pasaulyje reiškia vilkėti Kristumi ne kaip kokiu šventadieniniu drabužiu, kurį po pamaldų galima vėl pakabinti spintoje, bet kaip Dievo paveikslu mumyse, kurio išsivilkimas yra kartu ir žmogiškosios mūsų būties apnuoginimas. Juk jeigu žmogus iš tikro yra sukurtas pagal Viešpaties paveikslą, tai jis yra tiek žmogus, kiek jame šis paveikslas yra ryškus. Iš kitos pusės, jeigu Kristus yra pats tikrasis Dievo paveikslas, apsireiškęs regimu ir asmeniniu pavidalu, tai tuo pačiu Kristus yra pats tobuliausias bei žmogiškausias žmogus. Todėl ir mūsų žmogiškumo mastas yra ne atitrauktinė Dievo idėja, bet konkretus Kristaus asmuo. Žmogus istorijoje po Kristaus yra tiek žmogus, kiek jis yra 'mažasis Kristus', o žmonių bendruomenė yra tiek žmogiška, kiek ji yra 'suteilktinis Kristus'. Visokios mū-

sų dienų kalbos apie humanizmą be Kristaus kaip Dievažmogio yra iš tikro istorijos nesupratimas; nesupratimas laiko, kad Dievas dabar stovi mūsų akivaizdoje asmeniniu pavidalu. Todėl negalima šio pavidalo nuasmeninti, pasineriant tai kosmo begalybėje, tai socialiniuose žygiuose, tai vidiniame atitrauktinės Dievybės pergyvenime, nes visos šios humanizmo lytys yra nebegrįžtamai praėjusios. Mėginti jas atgaivinti reiškia duoti milžinišką šuolį atgal į stabmeldiškąją istoriją, vadinasi, iš dienos, kurią Kristus išaušdino, į gūdžią tiek pažinimo, tiek elgimosi naktį (plg. Rom. 13,12).

Kas yra tačiau krikščioniškojo buvimo *erdvė?* Kur turi būti vykdomas anas vilkėjimas Kristumi? — Kristaus būsenos prisiėmimo nereikia suprasti kaip vienkartinio veiksmo, kuris visiem laikam krikščioniškąjį buvimą įtvirtintų ir užbaigtų. Tai greičiau vyksmas, trunkąs visą asmens gyvenimą ir visą žmonijos istoriją. Tiesa, Krikšto sakramentu esame įjungiami į Kristų tarsi skiepo spurgelė į vaismedžio stiebą. Šakelės ir kamieno palyginimu pats Kristus yra išreiškęs šį nuostabiai glaudų santykį tarp Jo ir krikščionies: "Aš vynmedis, jūs vynmedžio šakelės" (Jn. 15,5). Bet kaip tik šis palyginimas ir nurodo, jog krikščionies kaip šakelės gyvenimas Kristuje kaip kamiene yra visą laiką trunkąs vyksmas, kyląs iš syvų apykaitos, tekančios iš kamieno į šakelę: "Kaip vynmedžio šakelė negali nešti vaisiaus pati savaime, jei nepasilieka vynmedyje, taip ir jūs, jei nepasiliekate manyje" (Jn. 15,4). Ir priešingai, "kas pasilieka manyje ir aš jame, tas neša daug vaisiaus" (Jn. 15,5). *Vaisiaus nešimas sudaro krikščioniškojo buvimo turinį.* Žmogus, apiplautas Krikšto vandeniu, auga: iš spurgelės į šakelę, iš šakelės į medį, didesnį už visus kitus, "taip kad net dangaus paukščiai atskrenda gyventų jo šakose" (Mt. 13, 32). Krikščioniškasis buvimas pradeda vykdyti Bažnyčią atskiro asmens gyvenime. Krikščionis skleidžia savą vilkėjimą Kristumi į visas plotmes. Tai ir yra tasai Kristaus minimas vaisiaus ne-

šimas kaip Dievo garbinimo apraiška, nes "tuo mano Tėvas garbinamas, kad nešate labai daug vaisiaus" (Jn. 15,8). Garbinti Dievą reiškia vykdyti Jo paveikslą kaip jis Kristuje yra apsireiškęs.

Šis gi paveikslas yra apsireiškęs kaip *dievažmogiškoji pilnatvė*. Kristuje gyvena tiek visa Dievybė (plg. Kol. 1,19), tiek visa žmogybė (plg. Pil. 2,7-8). Juo vilkėti reiškia vilkėti šia pilnatve. Krikščioniškasis buvimas yra *pilnutinis gyvenimas*; pilnutinis tiek turinio, tiek būdo atžvilgiu. Jis apima visas sritis ir visą asmenybę. Krikščioniui nėra jokios uždraustos srities. "Visa yra jūsų: ar Povilas, ar Apolis, ar Kefas; ar pasaulis, ar gyvenimas, ar mirtis; ar dabartiniai dalykai, ar būsimieji. Taip, visa yra jūsų" (1 Kor. 3,22). Iš krikščioniškojo buvimo negali būti nieko išskirta, nes "visa, ką Dievas sukūrė, yra gera ir nėra nieko atmestino" (1 Tim. 4,4). Tai tinka ne tik gyvenimui šalia mūsų, bet ir gyvenimui mumyse pačiuose. Krikščioniškasis buvimas anaiptol nereikalauja išsižadėti asmeninio savitumo. Vilkėjimas Kristumi yra pilnatvė, išreikšta asmenine ir todėl nepakartojama būsena. Niekas nėra tiek priešingas žmogiškųjų skirtybių sulyginimui, kaip krikščioniškasis buvimas: "Kuris valgo, tegul neniekina nevalgančiojo, ir kuris nevalgo, teneteisia valgančiojo;... tegul kiekvienas esti pilnai įsitikinęs savo nuomonės tikrumu" (Rom. 14,2-5). Ne tikinčiųjų sulyginimo siekia Evangelija, bet Kristaus spindėjimo asmeninėse skirtybėse: "Kas daro skirtumą tarp dienų, jis tai daro Viešpačiui; kas valgo, valgo Viešpačiui; kas nevalgo, nevalgo Viešpačiui" (Rom. 14,6). Kristus yra bendras pagrindas mum visiem," nes nė vienas negali dėti kito pamato, kaip tik tą, kuris yra Jėzus Kristus" (Kor. 3,10). Tai esminė krikščioniškojo buvimo sąlyga. Betgi toliau, "ar kas stato ant to pamato auksą, sidabrą, brangius akmenis, medžius, šieną, šiaudus" (1 Kor. 3,12), tai yra jau jo paties reikalas. Objektyvinę šios jo statybos vertę išaiškins, kaip šv. Povilas sako,

"Viešpaties diena" (1 Kor. 2,13), tai yra paskutinis teismas galutine Kristaus ištarme. Tada "ugnis ištirs, koks yra kiekvieno darbas" (1 Kor. 3,13). Pastato kūrimas ant Kristaus kaip pagrindo, objektyviai žiūrint, gali ir nepasisekti, nes žmogus gali ant jo statyti ne tik auksą bei brangakmenius, bet ir šieną bei šiaudus. Tačiau jei šio — tegu ir šiaudinio — pastato statytojas jį kūrė ant Kristaus kaip pamato, jis "bus išganytas", nors jo "darbas sudegs" (1 Kor. 3, 14-15). Krikščioniškoji etika tuo ir skiriasi nuo komunistinės etikos, kad ji žmogaus likimą atremia ne į jo darbų vertę istorijoje, bet į vidinį jo apsisprendimą Kristaus atžvilgiu. Užtat Krikščionybė ir turi *dvi* etikos normas — artimąją (sąžinė) ir tolimąją (dieviškasis įstatymas) — ir *du* teismu — asmeninį (po mirties) ir paskutinįjį (istorijos pabaigoje). Šių teismų mastai kaip tik ir yra anos dvi normos: sąžinės sprendimas asmeniniame teisme ir dieviškasis įstatymas paskutiniajame teisme. Krikščioniškasis buvimas yra pilnutinis tiek savo eiga, tiek savo atbaiga. Joks vienašališkumas čia neranda teisėtos vietos.

Ši krikščioniškojo buvimo pilnatvė kaip tik ir rodo, kad krikščionies gyvenimo bei veikimo erdvė, kurioje jam lemta vilkėti Kristumi, yra ne kas kita kaip *pasaulis*. Tik pasaulyje krikščionis auga Kristuje kaip šakelė vynmedyje; tik pasaulyje jis neša vaisiaus ir tuo garbina Dievą; tik pasaulyje jis ryškina Viešpaties paveikslą, statydamas savą pastatą ant Kristaus. Apaštalų išsiuntimas į *visą pasaulį* (Mk. 16,15) yra ne tik erdvinė, bet ir esminė pasiuntinybė. Visas pasaulis čia yra ne tik visas žemės rutulys su visomis jo tautomis, bet ir visas gyvenimas su visu istoriniu jo turiniu. *Pasaulis ir krikščionis yra apspręsti vienas kitam.* Pasaulis be krikščionies, yra gyvenimas prieš Kristų; tai nakties metas. Krikščionis be pasaulio yra Kristus prieš savo įsikūnijimą: tai neprieinama Šviesa. Bet kaip Šviesa atėjo, kad naktis pasibaigtų, taip krikščionis eina į pasaulį, kad jį perkeistų. Kaip Amžinasis

Logos troško nusileisti į žmogiškąją prigimtį, kad ją išvaduotų iš jos klydinėjimų, taip krikščionis trokšta leistis į pasaulį, kad jam perteiktų Kristaus būseną, kuria jis pats yra apsivilkęs. Perskirti krikščionį ir pasaulį reiškia giliausia prasme perskirti Kristų, atjungiant Jo dieviškąją prigimtį nuo žmogiškosios. Tai mintis bei ryžtas, kuriuos šv. Jonas vadina, kaip aukščiau sakyta, antikristo užmačia (plg. 1 Jon. 4,3).

Bet vos tik ištariame žodį 'pasaulis', tuojau išnyra prieš mūsų dvasios akis šiurpi priešingybė. *Pasaulis krikščioniškojoje sąmonėje nešioja gilios dialektikos žymę.* Iš vienos pusės jis yra nepaprastos Dievo *meilės* objektas. "Dievas taip mylėjo pasaulį, kad davė savo viengimusįjį Sūnų", kuris atėjo ne "pasaulio teistų, bet kad pasaulis būtų per Jį išgelbėtas" (Jn. 3, 16-17). Jis atėjo, 'kad būtume per Jį gyvi" (1 Jn. 4,9). Ši gelbimoji Kristaus pasiuntinybė bus mum dar labiau suprantama, jei prisiminsime, kad pasaulis yra Kristaus nuosavybė ontologine šio žodžio prasme. Šv. Jonas aiškiai skelbia, kad Kristus kaip Logos "buvo pasaulyje" ir prieš savo įsikūnijimą, nes "pasaulis per Jį padarytas" (Jn. 1, 10; plg. Žyd. 1,2); padarytas ne tik per Jį, bet "ir Jam" (Kol. 1,16). Kristus nėra pasauliui kažkas svetimo, kas būtų į jį nužengęs grynai iš aukšto. Greičiau galėtume teigti, kad Kristus iškilo iš pasaulio esmės, kurią Jis neša "savo jėgos žodžiu" (Žyd. 1,3). Pranašo Izaijo maldavimas, kad rasotų dangūs ir debesys išlytų Teisingąjį, kad atsivertų žemė ir duotų šį Teisingąjį tarsi vaisių (plg. Iz. 45,8), yra daugiau negu tik poetinis dūsavimas. Tai kreipimasis į daiktuose esantį Logos kaip kūrinijos pirmavaizdį, kad Jis iškiltų iš būties gelmių į žmogiškojo gyvenimo paviršių ir ateitų pas mus jau nebe kaip visa kuriančioji Galybė, bet kaip mūsų Gelbėtojas, nešinas mūsų prigimtimi. Nuosekliai tad Kristaus įsikūnijimas buvo ne kas kita kaip atėjimas "pas savuosius" (Jn. 1,11). Tai buvo *regimas* atsiėmimas pasaulio kaip nuosavybės, kurią nuodėmė išplėšė iš Logos — irgi

tik regimai, tik istoriškai, tik egzistenciškai, nes ontologiškai joks žmogaus puolimas negali pajėgti atitraukti pasaulio nuo Kristaus kaip kuriančiosios bei palaikančiosios Jėgos. Kristus pasirodė pasaulyje kaip tikrasis jo Savininkas, kaip "pasaulio šviesa", kuria sekdamas niekas "nevaikščioja tamsybėje" (Jn. 8,12). Po Kristaus pasaulis yra *Jo* ne tik ontologiškai, bet ir istoriškai bei egzistenciškai. Juk net ir išaukštintas bei sėdėdamas Tėvo dešinėje, Kristus laiko pasaulį *savu*, pasilikdamas ir toliau "permaldavimas už mūsų nuodėmes" (asmeninis-egzistencinis atžvilgis); "ne tik už mūsų, bet taip pat ir už viso pasaulio" (istorinis atžvilgis) (1 Jn. 2,2). Pasaulis kaip Kristaus nuosavybė yra tokia didžiulė vertybė, jog jam grąžinti į Dievą bei vadovauti istoriniame jo kelyje net kryžiaus kančia bei mirtis nebuvo perdidelė kaina.

Iš kitos tačiau pusės pasaulis yra ir Dievo *teismo* objektas. Kristus atėjo į pasaulį kaip Šviesa, bet "pasaulis Jo nepažino" (Jn. 1,10). Jis atėjo į jį kaip į savo nuosavybę, bet "savieji Jo nepriėmė" (Jn. 1,11). Pasaulis nepažino nei Kristaus Tėvo (plg. Jn. 17,25), nei nepriėmė Jo Dvasios (plg. Jn. 14,17). Jis nekentė ir nekenčia tiek paties Kristaus (plg. Jn. 7,7; 15,18), tiek Jo ištikimųjų bei mokinių (plg. 1 Jn. 3,3). Dar daugiau: *pasaulis yra antikristo veiklos erdvė*. "Daug netikrų pranašų" (1 Jn. 4,2) ir "daug suvedžiotojų išėjo į pasaulį" (2 Jn. 7), kad suklaidintų daugelį (plg. Mt. 24,5). Kadangi "jie yra iš pasaulio", todėl "pasaulis jų klauso" (1 Jn. 4,5). Ir priešingai, kadangi Kristaus ištikimieji yra "ne iš pasaulio", todėl jie yra nekenčiami, persekiojami ir žudomi (plg. Mk. 24,9; Jn. 15,18-19; Apr. 13, 15). *Užtat "teismas pasauliui" jau vyksta. Jo kunigaikštis*, tai yra pasaulio užgrobikas, plėšiąs jį iš Kristaus, bus pasmerktas ir "išmestas laukan" (Jn. 12,31). Krikščioniui nevalia mylėti pasaulio "nė to, kas yra pasaulyje", nes pasaulio ir Dievo meilė yra nesuderinamos: "Jei kas myli pasau-

lį, jame nėra Tėvo meilės" (1 Jn. 2,15). "Kas norėtų būti pasaulio draugas, tas pasidarytų Dievo priešu" (Jok. 4,4). Dievas juk yra aukščiausias Gėris, tuo tarpu "visas pasaulis guli piktenybėje" (1 Jn. 5,19).

Ši priešingybė tarsi raudona gija eina per visą Naująjį Testamentą, per visą krikščioniškąjį mokslą, per krikščioniškąją dorovę bei askezę. Iš vienos pusės Kristus "buvo pasaulyje" (Jn. 1,10) jau prieš savo įsikūnijimą, iš kitos, kaip pats pasisako, Jis yra "ne iš pasaulio" (Jn. 17,16). Iš vienos pusės Kristus maldauja Tėvą už pasaulį kaip šiojo užtarėjas danguje (plg. 1 Jn. 2,1), iš kitos — Jis sąmoningai ir pabrėždamas išskiria pasaulį iš savo kaip Vyriausiojo Kunigo maldos: "Ne už pasaulį meldžiu, bet už tuos, kuriuos man davei" (Jn. 17,9). Iš vienos pusės Jis siunčia savo mokinius "į visą pasaulį" (Mk. 16,15), iš kitos — pastebi, kad tiesos Dvasios "pasaulis priimti negali" (Jn. 14,17). Jeigu tad pasaulis yra krikščioniškojo buvimo kaip pilnutinio gyvenimo erdvė, kurioje šis gyvenimas turi būti vykdomas, tai savaime kyla klausimas: koks pasaulis? Tasai, už kurį Kristus kentėjo ir mirė, ar tasai, už kurį Jis nesimeldė ir kurio kunigaikštis yra teisiamas? Klausimas labai svarbus ir vis dėlto — klaidingai keliamas bei reiškiamas.

Naujasis Testamentas, kalbėdamas apie pasaulį kaip Dievo meilės ir Dievo teismo objektą, anaiptol neturi galvoje *dviejų* pasaulių, kurie stovėtų šalia vienas kito. Tai yra vienas ir tas pats pasaulis: viena gamta, viena istorija, viena kultūra, viena žmonija. Kristus ir Jo ištikimieji yra ne ta prasme "ne iš pasaulio" (Jn. 17,14), kad jie būtų kažkaip išimti iš mūsų laiko, iš mūsų erdvės, iš mūsų rūpesčių bei reikalų. Toks išskyrimas iš pasaulio paverstų tiek patį Kristaus įsikūnijimą, tiek krikščionies vilkėjimą Kristumi apgaule (doketizmo erezija), o Bažnyčios veiklą aprėžtų grynai dvasine-vidine sritimi (spiritualizmo klaida). Tokiu atveju nei pats Kristus nebūtų "atėjęs kūne" (2 Jn. 7), vadinasi,

nebūtų tikras žmogus, nei Jo mokinių veikla nebūtų vykdoma regimais pavidalais, apsireiškiančiais konkrečiais darbais bei kūriniais. Tai būtų greičiau budistiškas nusisukimas nuo pasaulio, o ne Kristaus pabrėžiamas vaisiaus nešimas, kuriuo garbinamas Tėvas. Jeigu Dievo garbė glūdi vaisiaus nešime, tai ši garbė gali būti reali tik tada, kai ano vaisiaus nešimas yra vykdomas pasaulyje regimos ir mus apsupančios tikrovės prasme. Iš kitos pusės, Kristaus priešininkai ir tuo pačiu žmonijos suvedžiotojai ne todėl yra "iš pasaulio" (1 Jn. 4,5), kad jiem būtų pavesta tam tikra mūsų tikrovės dalis ar kaikurios jos sritys. Toks pasaulio padalinimas tarp Kristaus ir antikristo reikštų Kristaus visuotinės valdžios aprėžimą ir Jo kaip pasaulio Savininko nušalinimą. Pasaulio priešingybė, padaranti jį čia Dievo meilės, čia Dievo teismo objektu, yra visiškai kitos rūšies. Ji liečia ne pasaulio objektyvinį turinį, bet subjektyvinį žmogaus apsisprendimą, kuris patraukia paskui save ir turinį.

Savo kančios išvakarėse Kristus šitaip išreiškė savo mokinių santykį su pasauliu, melsdamasis už juos į savo dangiškąjį Tėvą: "Aš neprašau atimti jų iš pasaulio, bet apsaugoti nuo pikto" (Jn. 17,15). Apaštalai turi pasilikti pasaulyje; dar daugiau, jie turi eiti į jį ir skelbti Evangeliją "visam sutvėrimui" (Mk. 16,15). Dangiškasis Tėvas betgi turi juos apsaugoti nuo pikto, kuriame, kaip sakyta, pasaulis guli. Tai yra tas pats prašymas, kaip ir mums Kristaus paliktoje maldoje "Tėve mūsų", kurią baigiame žodžiais: "Bet gelbėk mus nuo pikto". Visa ši malda savo turiniu yra ne kas kita kaip mūsų pasilikimas ir įsitvirtinimas pasaulyje: mes ja prašome, kad ateitų Dievo Karalystė į mūsų gyvenamą ir keičiamą žemę; kad Jo Valia įvyktų joje, kaip kad ji vyksta ir anapusinėje tikrovėje; kad turėtume kasdieninės duonos, kad atleistume vienas kitam kaltes, vadinasi, gyventume meilėje bei taikoje. Tačiau visi šie prašymai būtų neprasmingi, jei Viešpats negelbėtų mūsų nuo pikto.

Tai reiškia: tiek apaštalų, tiek visų krikščionių buvimas pasaulyje yra grąsomas ne šio pasaulio turinio, bet pikto, glūdinčio visuose jo turiniuose bei vertybėse. O šį piktą gali pergalėti tik Dievas. Būti "ne iš pasaulio" reiškia nesusitaikinti su piktu, pasaulyje viešpataujančiu ir jį apvaldžiusiu ligi gelmių. Štai ko prašė Kristus savo Tėvą apaštalam, ir štai ko prašome mes patys sau kiekvieną rytą bei vakarą.

Pasaulyje glūdįs piktas yra tačiau ne koks nors turinys ar kokia nors sritis, bet *mūsų pačių buvimo linkmė, einanti tolyn nuo Dievo arba net atsikreipianti prieš Jį.* Gilus plyšys yra perskėlęs visą mūsų būtybę. Aštrus ginčas vyksta mūsų prigimties gelmėse. Mes gėrimės "Dievo įstatymu" ir kartu jaučiame savyje "kitą įstatymą", besipriešinantį "proto istatymui ir todėl padarantį mus belaisvius "nuodėmės įstatymo" (Rom. 7,22-23). Kartais apsisprendžiame už Dievo įstatymą ir pasukame savo buvimą jo linkui; kartais vėl paklūstame nuodėmės įstatymui ir žygiuojame tolyn nuo Dievo arba skelbiame Jam net kovą. Taip svyruojame kiekvienas. Taip svyruoja visos tautos, visi amžiai ir galop visa žmonija. Kol esame pakeliui arba, kaip krikščionių rašytojai sako, "in via", tol šis svyravimas grąso net ir švenčiausiom asmenybėm. Tik mirtis asmeniškai ir antrasis Kristaus atėjimas istoriškai užbaigs šį svyravimą. O tuo tarpu visi turime iškęsti šio mumyse esančio skilimo tragiką, nors tektų dėlto ir karčiai skųstis šv. Povilo žodžiais: "Nelaimingas aš žmogus" (Rom. 7,24).

Pasaulis kaip Dievo meilės objektas yra tad ne kas kita, kaip mūsų buvimo linkmė Dievop. Atsikreipę į Dievą patys, mes į Jį atkreipiame ir visą gyvenimo turinį, kuris mums yra duotas mūsų istorijos. Viskas yra mūsų, mes gi Kristaus (plg. 1 Kor. 3,23), todėl ir viskas yra Kristaus. Per mūsų buvimo linkmę Dievop Kristus pasiima pasaulį kaip savo nuosavybę. Štai kodėl Kristus yra reikalingas tikinčiojo žmogaus, nes tik per jo buvimą sklinda Kristaus išganymas

laikų tėkmėje. Jeigu betgi mes nusikreipiame nuo Dievo, tai tuo pačiu nukreipiame nuo Jo ir pasaulio turinius su visa jų istorija bei kultūra. Šiuo atveju taip pat viskas yra mūsų, bet mes patys nesame Kristaus, tuo pačiu ir viskas nėra Kristaus. Per mūsų buvimo kryptį, einančią tolyn nuo Dievo ar net prieš Jį, Kristus yra ištremiamas iš pasaulio kaip iš savo nuosavybės. Šiuo atveju savieji Jo nepriima. *Pasaulis tad esame mes patys savo santykiuose su Kristumi.* Mes patys esame aukščiau minėta priešingybė bei dialektika. Pasaulis kaip Dievo meilės ir kaip Dievo teismo objektas yra mūsų pačių dvejopa būsena Dievo ir Jo Kristaus atžvilgiu. Virtusi gyvenimą apipavidalinančiu pradu, ši dvejopa būsena kaip tik ir gimdo aną šiurpią priešingybę, perskeldama pasaulį į dvi viena su kita kovojančias sroves, apie kurias kalba šv. Jonas apreiškimų knygose (plg. Apr. 19, 11-21) ir kurios yra taip būdingos visai mūsų žemės istorijai.

Klaida tad yra "iš pasaulio" laikyti, kaip tai dažnai įprasta, žmogiškąją kūrybą: filosofiją, mokslus, menus, valstybę, ūkį, techniką, — ir visa tai statyti prieš Dievo Karalystę kaip esančią "ne iš pasaulio". Dar sykį pabrėžiame: pasaulis yra ne žmogiškojo buvimo turinys, bet šio buvimo linkmė ryšium su Dievu. Jei ši linkmė krypsta Dievop, tai ir visa žmogiškoji kūryba, kilusi iš šios linkmės, telpa Dievo Karalystėje. Jei žmogaus buvimo linkmė eina tolyn nuo Dievo, tai ji ištraukia iš Dievo Karalystės net tokius grynai dvasinius dalykus kaip maldą, išmaldą ir pasninką. Kalno Pamoksle Kristus juk griežtai skiria maldą "sinagogose ir gatvių kampuose", kad besimeldžiantieji "būtų žmonių matomi", nuo maldos savame kambarėlyje tik vieno dangiškojo Tėvo akivaizdoje, "kuris mato slaptoje" (Mt. 6,5-6). Kristus taip pat skiria išmaldą, duodamą dideliu garsu, kad jos davėjai "būtų žmonių gerbiami", nuo tylios išmaldos, kada "kairioji nežino, ką dešinioji daro" (Mt. 6,2-3). Kris-

tus galop skiria pasninką, kai pasninkautojai "perkreipia savo veidus, kad pasirodytų žmonėm pasninkaują", nuo pasninko patepta galva ir nupraustu, t.y. pradžiugusiu veidu (Mt. 6,16-17). Šie pavyzdžiai rodo, kad viskas gali virsti "iš pasaulio", ir viskas gali būti "ne iš pasaulio". Gyvenimo turiniai virsta Dievo Karalystės priešingybe ne iš savęs, bet dėl žmogaus apsisprendimo, kuris pašventčia arba suteršia kiekvieną turinį. Pasaulis ir Dievo Karalystė yra ne dvi savarankiškos, šalia viena kitos stovinčios objektyvinės sritys ar plotmės, bet dvi linkmės vieno ir to paties žmogiškojo buvimo. Tiek pasaulis, tiek Dievo Karalystė yra *visuma:* juodu abu apima visą žmogų ir visą Jo gyvenimą. Dievo Karalystė juk neturi kitokio turinio negu pasaulis. Nėra jokių piktų objektyvinių sričių iš savęs, kurias Viešpats atmestų, nes nėra, kaip aukščiau sakėme, "nieko atmestino", ką Viešpats yra sukūręs (plg. 1 Tim. 4,4). Laikydami kurią nors objektyvinę sritį (kūną, moterystę, turtą, meną ir t.t.) bloga savyje, tik pakartotume senovės manichejų kliedėjimus, su kuriais taip aštriai kovojo jau šv. Augustinas ir kuriuos Bažnyčia visados yra smerkusi, nors ir nepajėgdama jų visiškai pašalinti iš savo askezės. Dabar tačiau, atrodo, ateina laikas šia manichejine atgyvena pagaliau nusikratyti. II Vatikano Susirinkimui paskelbus, kad "žmonijos laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir Jo paslaptingo plano vaisiais" (I,202), netenka pagrindo bet koks žmogiškosios kūrybos įtarinėjimas ar niekinimas.

2. SEKULIARIZACIJOS DVIPRASMIŠKUMAS

Pasaulio kaip krikščionies buvimo erdvės priešingybė savaime atsispindi ir pasaulio sekuliarizacijos sampratoje: *pasaulio dialektikos šviesoje ir sekuliarizacija darosi dialektinė.* Kaip pasaulis yra čia Dievo meilės, čia Dievo teismo

objektas, taip ir sekuliarizacija gali būti ir iš tikro yra arba šios meilės arba šio teismo plėtimas istorijos eigoje. Šie du atžvilgiai padaro sekuliarizaciją dviprasmę ir apsunkina jos vertinimą. Tačiau negalima praeiti pro juos negirdomis, nes jie glūdi tiek pačiame termine, tiek juo reiškiamame vyksme, kuris šiuo metu vis gilėja bei platėja, grėsdamas užlieti visą mūsų gyvenimą ir persunkti jį ligi pačios jo esmės.

Terminas 'sekuliarizacija' yra kilęs iš lotynų kalbos žodžio 'saeculum', kuris savo ruožtu yra graikiškojo žodžio 'aion' vertinys. Kasdieninė savo prasme abu žodžiai reiškia 'amžių' tam tikro laikotarpio prasme. Savo gelmėse tačiau graikiškasis 'aion' pažymi ne tik laiko tėkmę, bet kartu ir savotišką šios tėkmės *būdą*, būtent: kartojimąsi arba ėjimą ratu. Laikas graikam ėjo ne į kokį nors tikslą, bet grįžo vis į tą patį tašką. Todėl Heraklitas ir apibūdino 'aioną' kaip kauliukais žaidžiantį vaiką: "Kas yra Aionas? Tai žaidžiantis, kauliukus dėstantis ir vėl juos ardantis vaikas".[5] Juos dėstydamas ir vėl griaudamas, Aionas kaip tik ir vykdo laiko sukimąsi ratu, kai viskas grįžta į seną savo padėtį ir todėl nieko negema iš esmės nauja. "Vaikiškame Aiono žaidime" Heraklitui reiškė tą patį bet kokia laiko kaita (t.p. 78). Aiono kaip amžiaus tekėjimas buvęs betikslis ir todėl beprasmis.

Šitokiai laiko sampratai griežtai pasipriešino Krikščionybė, nes jai laiko tekėjimas turi pradžią (pasaulio sukūrimas), centrą (pasaulio atpirkimas) ir tikslą arba galą (pasaulio perkeitimas). Jokio kartojimosi, jokio grįžimo į tą patį tašką čia nėra ir negali būti. Tikrasis 'aionas" yra *vienkartinis*. Laikas Krikščionybei yra ne žaidimas kauliukais, juos statant ir vėl griaunant, bet vienkartinis žmogaus buvimas Viešpaties akivaizdoje. Todėl yra suprantamas šv. Povilo įspėjimas krikščionim nesitaikinti "šiam aionui" (toi aioni toutoi)", bet atsinaujinti dvasia, ištiriant, "kas yra Dievo Valia" (Rom. 12,2). Ištirti betgi, kas Dievo Valia, galima

tik tada, kai laiko tekėjimas yra šios Valios vykdymas; vadinasi, kai jis išsivelka iš ano beprasmio sukimosi ratu ir virsta žygiavimu atbaigos linkui pagal Viešpaties nubrėžtą planą. Nesitaikinti šiam 'aionui' reiškia prisiimti naują laiko sampratą, atneštą Kristaus, kuris kaip tik todėl ir atėjo žemėn, kad išvaduotų mus "iš dabartinio aiono" (Gal. 1,4), vadinasi, iš betikslybės ir beprasmybės. Origenas užtat ir teigė, esą Kristus nuvainikavo 'aioną'.

Ši Kristaus paneigta 'aiono' tekėsena kaip tik ir buvo krikščionių įimta į lotynišką 'saeculum' vertinį. Klasikinei lotynų kalbai 'saeculum' reiškė paprastą žmogaus amžių, dažniausiai šimtą metų, kartais dar šio amžiaus turinį papročių pavidalu, bet niekados ne šio amžiaus kokybę vertės ar nevertės, prasmės ar neprasmės atžvilgiu. Tuo tarpu bažnytinei lotynų kalbai 'saeculum' jau yra — šalia paprastos laiko tėkmės — ir *nevertybė* nuodėmingos bei žlungančios būsenos prasme. Pora pavyzdžių. Anksčiau buvusių gedulingųjų Mišių sąrangoje skaitėme arba giedojome giesmę (sequentia) "Dies irae", kurioje sakoma, kad pastaroji istorijos diena paversianti pasaulį pelenais: "Solvet *saeculum* in favilla". Laidotuvių giesmėje "Libera me, Domine," kuri Lietuvoje būdavo giedama bažnyčioje, smilkant bei švęstu vandeniu šlakstant mirusiojo karstą, girdime žodžius: "Dum veneris judicare *saeculum* per ignem — kai ateisi ugnimi teistų pasaulio". Šitokių pavyzdžių galima būtų pririnkti iki valios. Visi jie turi tą pačią prasmę, būtent: žodis 'saeculum' krikščioniškojoje kalboje reiškia ne tik paprastą laiką bei amžių, bet ir santalką viso to, kas praeina, žlunga, priešinasi Dievui ir todėl yra Jo teisiama bei atmetama. Graikiškojo 'aiono' betikslybė bei beprasmybė iškilo krikščioniškojoje sąmonėje labai ryškiai ir buvo įglausta į vertinį 'saeculum'. Krikščioniui svarbiau ne tai, kad 'saeculum' yra laiko tarpas, kiek tai, kad šis tarpas yra pilnas priešinimosi Viešpaties Valiai. Išvertus 'saeculum' į kitų tautų kalbas,

laiko tėkmės reikšmė dar sumenkėjo, o šios tėkmės nevykęs būdas dar sugriežtėjo. Toki vertiniai, kaip lotyniškasis 'mundus', vokiškasis 'Welt', rusiškasis 'mir', lietuviškasis 'pasaulis' vargu ar beįtaigoja, kad jais reiškiamas laiko tekėjimas; visi jie jau taip toli nuo laiko sąvokos, jog jais suprantame tiktai žemiškąją būseną, dažniausiai neigiamą arba bent maža vertingą. Todėl ir aukščiau minėtame šv. Povilo įspėjime "nolite conformari huic saeculo — nesitaikinkite prie šio pasaulio" (Rom 12,2) jau nebegirdime graikiškojo 'aiono' pradžios tėkmės, o tik *atgrasą* nuo jos nuodėmingo, Viešpaties Valiai besipriešinančio būdo.

Ši dvilypė 'saeculum' prasmė — laiko *tėkmė* ir nevykęs šios tėkmės *būdas* — išeina aikštėn ir sekuliarizacijos sampratoje. 'Sekuliarizacija', išvertus šį žodį lietuviškai, reiškia 'supasaulinimą'. Pasaulio sekuliarizacija yra pasaulio supasaulinimas. Pirmu žvilgsniu tai skamba tarsi tautologija. Juk pačioje pasaulio sąvokoje jau glūdi jo pasauliškumas. Tad kam reiktų jį dar pasaulinti? Ir kaip būtų galima pasaulį padaryti dar pasauliškesnį? Iš sykio atrodo, kad 'sekuliarizacija' esąs tik madinis šūkis, svetimžodžiu nusakąs tai, kas pasaulis yra pačia savo esme, būtent, ne kas kita kaip — *pasaulis*. Jeigu betgi prisiminsime, kad pasaulis krikščioniškajai sąmonei yra dviprasmis, tai sekuliarizacija kaip pasaulio supasaulinimas nebeteks tautologinio pobūdžio ir virs dvejopa elgsena pasaulio atžvilgiu. Bendriausia juk prasme, kaip pradžioj sakyta, sekuliarizacija yra pasaulio nudievinimas. Pasaulio supasaulinimas vyksta tuo būdu, kad jį nudievinam, paneigdami jam dieviškumo ar net ir šventumo pobūdį. Ir štai, šis nudievinimas gali būti dvejopas — pagal tai, ar jis pasaulį pasaulina Dievo meilės ar Dievo teismo linkme. Kitaip tariant, pasaulio nudievinimas gali reikšti jo palenkimą Kristui kaip Galvai, bet jis gali reikšti ir pasaulio išveržimą iš Kristaus kaip jo Savininko valdžios. Pir-

mu atveju sekuliarizacija virsta pasaulio pašventimu, antru atveju — pasaulio suprofaninimu.

Kad sekuliarizacija kaip pasaulio nudievinimas gali būti ir iš tikro yra pasaulio pašventimas, paverčiant jį Dievo meilės objektu, — šis teiginys iš sykio atrodo esąs beveik išmonė. O vis dėlto jis yra nepaneigiama tiesa, išreikšta jau pačiu pirmuoju Viešpaties įsakymu: "Neturėk kitų dievų, o tik mane vieną" (Iš. 20,3). Šis įsakymas yra pati seniausia ir sykiu pati giliausia sekuliarizacijos išraiška pirmąja prasme. Pasaulyje juk yra buvę ir tebėra eibė netikrų dievų arba stabų, stojančių vienintelio Dievo vietoje ir neretai žmogui Jį atstojančių. Pirmoje eilėje čia eina *gamtos padarai.* Jau esame minėję šv. Povilo papeikimą, nukreiptą į stabmeldžius, esą šie "nemaraus Dievo garbę" pakeitė "paukščių, keturkojų ir šliužų paveikslo panašumu" (Rom. 1,23), vadinasi *sudievino* gamtos daiktus ir teikė jiem dieviškosios garbės, tuo paversdami "Dievo tiesą melu" (Rom. 1,25). Žmogaus nenugalimas linkimas ieškoti Dievo regimu pavidalu yra, kaip sakėme, pasaulio sudievinimo pagrindas. Ir taip buvo ne tik šv. Povilo laikais. Taip yra ir šiandien vadinamosiose 'gamtinėse' religijose. Taip yra net tokio aukšto lygio religijose kaip hinduizmas, kuriam karvė yra šventas, vadinasi, neliečiamas dalykas: jį sekuliarizuojant (karvę papjaunant, uždarant tvartan, melžiant ir t.t.), kyla Indijoje vaidų ir net muštynių tarp hinduistų ir mahometonų. Jeigu tad sekuliarizacija yra pasaulio nudievinimas, tai *visų gamtos daiktų nudievinimas yra paties Viešpaties įsakytas.* Nes nėra ir neprivalo būti jokio kito dievo šalia tikrojo Dievo; jokiam daiktui neprivalo būti teikiama dieviškojo garbinimo kaip tik vieńam Dievui. Visi gamtiniai daiktai — vistiek ar jie būtų gamtos jėgos, ar pati žemė, ar gyvūnai, ar galop visata — turi būti nudievinti, vadinasi, sekuliarizuoti, nes tik tokiu būdu anasai šv. Povilo minimas melas gali būti atstatytas į "Dievo tiesą". Indijos keliais bei gat-

vėmis besivalkiojančių 'šventų' karvių vieta iš tikro yra ne šventykla, o tvartas; jų paskirtis yra būti žmogaus tarnybos, bet ne jo pagarbos objektu. Šia prasme gamtos sekuliarizacija yra krikščionies pareiga ir vienas iš istorinių jo uždavinių. *Gamtai turi būti nuimta stabo kaukė.* Ji turi būti parodyta tokia, kokia yra ji savyje — kaip kūrinys, bet ne kaip Kūrėjas.

Šitokio melo esama ne tik žmogaus santykiuose su gamtos daiktais, bet ir jo santykiuose su *kultūros kūriniais,* vadinasi, su jo paties padarais. Ir kultūros srityje pilna netikrų dievų arba stabų. Ir su jais žmogus mezga tokį ryšį, kokį jis turėtų megzti tik su Dievu. M. Scheleris savo metu yra teisingai pastebėjęs, kad "kiekviena lygstama dvasia tiki arba į Dievą arba į stabą".[6] Šio tikėjimo turinys esąs, pasak Schelerio, visados absoliutinis; čia žmogus neturįs "jokio pasirinkimo" (p. 263). Kitaip tariant, žmogus tiki tiktai į Absoliutą. Tačiau jis gali kokiam nors lygstamam dalykui teikti nelygstamų savybių, kokią nors reliatyvybę paversti Absoliutu ir tuo būdu susikurti stabą. Tokiais stabais galinčios tapti, pasak Schelerio, įvairios kultūrinės gėrybės, kaip mokslas, menas, valstybė, pinigas ir t.t. (plg. p. 262). Šiuo atveju kultūros sekuliarizacija yra taip lygiai reikalinga kaip ir gamtos sekuliarizacija: ji yra vienintelis kelias netikriem kultūros dievam nuplėšti dievybės kaukę. Žmogui, kuris lygstamas kultūros gėrybes yra pavertęs Absoliutu, reikia, sako Scheleris, parodyti, "kad jis Dievo vietoje... yra pasistatęs lygstamą gėrį, kad jis šį gėrį yra, sakytume, 'sudievinęs', kad jis yra į jį 'kvailai įsimylėjęs' (vergafft)" (p. 261-62). Jam reikia parodyti, kad jo garbinamas dalykas priklauso ne absoliutinei plotmei, bet šiam mūsų lygstamam pasauliui. Kitaip tariant, tokiam žmogui reikia nudievinti jo stabą, atskleidžiant šiojo pasauliškumą; šį stabą reikia sekuliarizuoti arba supasaulinti. Tada žmogus savaime pastebės savo klaidą ar melą ir grįš prie Dievo tiesos.

Šia prasme kultūros gėrybių sekuliarizacija kaip *pasaulinio* jų pobūdžio atskleidimas turi tokios pat Dievo Karalystę statančios reikšmės kaip ir gamtos daiktų nudievinimas. Aukščiau minėtas pranašo Jeremijo įspėjimas žydam, esantiem babiloniečių nelaisvėje, negarbinti "sidabrinių, auksinių ar medinių dievų" (Bar. 6,3), kadangi jie yra "skulptorių bei auksakalių padarai" (Bar. 6,45), yra ne kas kita kaip kultūros sekuliarizacijos išraiška, pratęsianti pirmąjį Dievo įsakymą į *kultūros* sritį. Kaip gamta — tiek savo visuma, tiek atskirais savo padarais — nėra Absoliutas ir todėl negali atsistoti Dievo vietoje, taip lygiai Absoliutas nėra nė kultūra. Tai reikia šiandien ypač pabrėžti, kai gamtos mokslai bei technika pradeda atnaujinti Prometejo mitą, esą žmogus pasiglemžęs dieviškąją ugnį, kurios pagalba galįs susikurti pasaulyje gerovę, laimę, prasmę ir galop net nemirtingumą. Žmogus kaip kultūros kūrėjas vis įžūliau užima Dievo-Kūrėjo vietą ir virsta naujuoju stabu. Šis stabas stebina mus savo galia, kaip izraelitus stebino Babilono stabai savo baisa (plg. Bar. 6,69). Jį ir jo veikalus nedievinti yra dabar toks pat svarbus krikščionies uždavinys kaip ir kovoti su stabmeldiškuoju gamtos sudievinimu. Tikėti į vieną tikrąjį Dievą galima juk tik tada, kai nėra jokių kitų dievų — nei gamtoje, nei kultūroje. *Šitaip* nudievinus pasaulį, jis pasitraukia iš Kūrėjo vietos, virsdamas Jo kūriniu; jis nusikrato Absoliuto savybėmis, virsdamas lygstamu, vadinasi, praeinančiu savo esmėje; jis atsisako farizejaus išdidumo ir prisipažįsta esąs nuodėmingas muitininkas, prašąs Viešpatį jo pasigailėti. Ir tik *šitaip* suprastas, pergyvenamas bei vertinamas pasaulis yra Dievo meilės objektas. Tik į *šitokį* pasaulį Dievas siuntė savo Sūnų, ir tik už *šitokį* pasaulį Dievo Sūnus kentėjo ir mirė. Sekuliarizacija pirmąja prasme yra tad prigimtoji sąlyga, kad Viešpats atsikreiptų į pasaulį kaip jo Gelbėtojas: tai prigimtoji išganymo sąlyga, atidaranti Kristui kelią į Jo nuosavybę.

Tačiau pasaulis, kaip sakyta, yra krikščioniškajai sąmonei ne tik Dievo meilės, bet ir Dievo teismo objektas, nes jis, kaip tai skelbia jau Senasis Testamentas, "sukyla... prieš Viešpatį ir Jo Kristų" (Ps. 2,2), pergyvena savo ryšius su Dievu kaip "grandines bei pinkles" (Ps. 2,3) ir todėl mėgina jas traukyti žmogaus laisvės vardu. "Pasaulio kunigaikščio" prasmenimi pats Kristus yra apibūdinęs šią sukilėlišką pasaulio būseną (plg. Jn. 14,30). Nors "pasaulio kunigaikštis" su Kristumi ir "neturi nieko bendro" (t.p.), vis dėlto Naujasis Testamentas kalba apie jį nuolatos kaip apie Kristaus priešininką ir iš šios priešybės kilusią būseną vadina "pasaulio nuodėme" (Jn. 1,29). Naujieji egzegetai teisingai yra atkreipę dėmesio į tai, kad šv. Jonas Krikštytojas, rodydamas žmonėm pajordanėn atėjusį Kristų, pasakė: "Štai Dievo Avinėlis, štai tasai, kuris pasiima ant savęs pasaulio *nuodėmę* (peccatum mundi)" (t. p.). Prieš priimdami Komuniją, mes kartojame šiuos Jono žodžius, tačiau žodį 'nuodėmė' vartojame daugiskaitoje: "Kuris naikina pasaulio *nuodėmes*". Taip pat daugiskaitą vartoja ir kunigas, priimdamas Mišių metu Kristaus Kūną ir Kraują. Šia daugiskaita norime pasakyti, kad Kristus kaip aukos Avinėlis prisiima ant savęs visų žmonių bei visų laikų nuodėmes ir jas naikina savo krauju. Kiekviena asmeninė nuodėmė yra Kristaus nešama ir už kiekvieną yra maldaujamas dangiškasis Tėvas. Šia prasme šv. Jonas Apaštalas ir guodžia krikščionis: "Jei kas ir nusidėtų, tai mes turime pas Tėvą užtarėją Jėzų Kristų Teisųjį: Jis yra permaldavimas už mūsų nuodėmes; ne tik už mūsų, bet taip pat ir už viso pasaulio" (1 Jn. 2,1-2). Šioje vietoje ir pats šv. Jonas vartoja žodį 'nuodėmė' daugiskaitoje ("Pro *peccatis* nostris").

Vis dėlto kasdieninė nuodėmės daugiskaita nepasiekia ir neišreiškia tos gelmės, kurią ji turi, išsakyta vienaskaita. Kristus neša ant savęs ne tik asmenines tiek mūsų, tiek viso pasaulio nuodėmes; Jis neša ir aną "pasaulio nuodėmę"

kaip visų asmeninių nuodėmių — ne sumą, bet *esmę*. O šios "pasaulio nuodėmės" esmė kaip tik ir glūdi minėtame sukilime "prieš Viešpatį ir Jo Kristų" (Ps. 2,2). Savo apmąstymuose apie Jėzaus Kristaus asmenį bei Jo gyvenimą R. Guardini pakartodamas vadina Kristaus atmetimą "antruoju žmonijos puolimu", kuris pirmąjį užantspaudavo, užuot jį atšaukęs.[7] Šis antrasis puolimas padaręs, kad jį įvykdęs žmogus jau nebebuvo toks pat, kaip prieš Kristaus atmetimą, kai Kristus jam skelbė Dievo Karalystę: jis jau buvo Kristaus mirties kaltininkas (plg. 120 p.). Čia Guardini turi galvoje ne tik anuos žmones, kurie Piloto akivaizdoje reikalavo Kristaus mirties, šaukdami: "Jo kraujas tekrintie ant mūsų ir ant mūsų vaikų" (Mt. 27,25), bet ir mus visus, nes iš vienos pusės Kristaus nužudymas yra tapęs visų mūsų kalte (plg. 469 p.), iš antros — mes visi esame tykomi pavojaus, kad "antrasis puolimas galįs pasikartoti ir mumyse" (131 p.), vadinasi, kad ir mes galime sąmoningai įsijungti į Kristaus atmetimą, savu nusistatymu jį pratęsdami ir vykdydami istorijos eigoje.

Papildydamas šias Guardinio mintis, olandų teologas P. Schoonenbergas pastebi, kad Kristaus atmetimas "įsikūnijo Jo nužudyme" ir kad tuo būdu "Jam buvo užsklęstas priėjimas prie visos žemiškojo mūsų buvimo tikrovės", nes, Jo atmetėjų akimis žiūrint, Kristus buvęs "iš šios tikrovės galutinai pašalintas", būtent mirtimi ant kryžiaus.[8] Į Jo prisikėlimą juk niekas iš Jo atmetėjų netikėjo ir nebetiki. Ir labai nuoseklu! Sukilimas prieš Viešpatį ir Jo Kristų baigiasi Kristaus nužudymu, o nužudymas išbraukia Jį iš mūsų buvimo. Miręs ir neprisikėlęs Kristus yra pralaimėjęs kovą su "pasaulio kunigaikščiu" nebeatšaukiamai. Mirusio ir neprisikėlusio Kristaus akivaizdoje pasaulio savininkas yra "pasaulio kunigaikštis": jis pasiima pasaulį kaip savo nuosavybę. Giliausia tad prasme *"pasaulio nuodėmė" yra ne kas kita kaip buvimas be Kristaus*. Visa, kas Kristų iš buvi-

mo išskiria, yra "pasaulio nuodėmės" vykdymas bei jos skleidimas. Kaip Kristaus priėmimas įsikūnija tikėjime į Jo prisikėlimą ir susitelkia Bažnyčioje, taip ir Jo atmetimas įsikūnija Jo išbraukime iš mūsų tikrovės ir virsta taip pat istoriniu vyksmu. Šiuo atveju "pasaulio nuodėmė" paverčia pasaulį erdve, kurioje vyksta Kristaus išskyrimas iš buvimo.

Šios mintys turi sprendžiamosios reikšmės tolimesnei sekuliarizacijos sampratai. Juk jeigu galima pasaulį nudievinti taip, kad jis *kaip tik todėl* būtų vertas Dievo meilės, atsisakydamas stoti Viešpaties vietoje ir nusikratydamas visokiais stabais, tai kodėl nebūtų galima nudievinti pasaulio taip, kad jis virstų buvimu be Kristaus ir irgi *kaip tik todėl* pasidarytų vertas Dievo teismo? Pasaulio nuodėmė — taip lygiai kaip ir pasaulio išganymas — glūdi istorijos vidurkyje, kurį sudaro Kristus.[9] Nusistatymas Kristaus atžvilgiu teikia šiai istorijai, kaip minėta, dvejopą būseną, arba palenkdamas viską Kristui kaip Galvai, viską, "kas yra danguje ar žemėje" (Efez. 1,10), arba išveržiamas viską iš Kristaus valdžios ir persekiodamas tuos, kurie šią valdžią pripažįsta ir jai paklūsta (plg. Apr. 13,1-17). Kaip tikrovės palenkimas Kristui vyksta, pasaulį nudievinant arba sekuliarizuojant, tai yra atskleidžiant netikrų dievų ar pranašų bei mesijų melą (plg. Mt. 24,4-4), taip lygiai tikrovės išveržimas iš Kristaus vyksta irgi, pasaulį nudievinant arba sekuliarizuojant, bet jau visiškai priešinga prasme, būtent: išstumiant Dievą iš buvimo ir pasikeliant viršum visko, "kas yra garbinama" (2 Tes. 2,4).

Šia prasme pasaulio sekuliarizacija visados slepia savyje *ateistinių bruožų,* nes tarp Kristaus išstūmimo ir Dievo neigimo esama vidinio ryšio. "Kiekvienas, kuris atsitraukia nuo Kristaus ir nepasilieka Jo moksle neturi Dievo" (2 Jn. 9), nes Kristus mūsojoje istorijoje yra vienintelis kelias į Dievą, vienintelė Dievo apsireiškimo vieta, iš kurios Jis kalba žmonijai. Atmesti Kristų reiškia paneigti šį vienintelį

kelią į Dievą, paneigti šią vienintelę Dievo apsireiškimo vietą ir todėl arba atkristi į senąją stabmeldiškąją istoriją, kas krikščioniui iš viso nebeįmanoma, arba pereiti į visiškai *kitokią* istoriją, būtent, į istoriją be Dievo, apie kurią kalba F. Nietzschė [10] ir kuri mūsų laikais yra vadinama istorija po Dievo mirties. Tai istorija, prasidėjusi Kristaus nužudymu, plevenusi visą laiką įvairių klaidatikybių pavidalu ir dabar sąmoningai ar nesąmoningai ugdoma sekuliarizacijos lytimi. Amerikoje gimusi vad. 'Dievo mirties teologija', kaip prasmingai pastebi O. Semmelrothas, "yra tik išraiška to, kas sekuliarizacijos teologijai yra prielaida", būtent: "Dievo palaidojimas pasaulyje".[11] Dievui mirus, nebėra nieko, kas būtų šventa. Istorijoje be Dievo nebėra vietelės, apie kurią būtų galima pasakyti: "Nusiauk batus, nes vieta, kurioje stovi, yra šventa" (Iš 3,5). Čia viskas yra profaniška arba nusakralinta. Šia prasme *pasaulio sekuliarizacija yra pasaulio nusakralinimas,* — tačiau ne todėl, kad vietoje stabo būtų pastatytas tikrasis Dievas, bet todėl, kad nebėra jokio Dievo ir tuo pačiu jokios šventybės. Šiuo atveju žmogus yra viso ko sprendėjas ir apsprendėjas. Jis savaime iškyla į aukščiausią būties sąrangos laipsnį, gaivinamas sąmonės, esą galįs visa apimti ir visa tvarkyti.

Ši sąmonė labai ryškiai išėjo aikštėn jau Piloto žodžiuose Jėzui: "Ar nežinai, kad aš turiu valdžios prikalti Tave ant kryžiaus ir turiu valdžios paleisti Tave?" (Jn. 19 10). Tai reiškia: Kristaus buvimas ar nebuvimas istorijoje priklauso nuo pasaulio malonės. Žydai skundė Jėzų Pilotui *religiniu* pagrindu: "Jis turi mirti, nes skelbėsi esąs Dievo Sūnus" (Jn. 19,7). Politiniai priekaištai — "kelia sumišimą tautoje, draudžia mokėti mokesčius ciesoriui ir sakosi esąs Kristus karalius" (Lk. 23,2) — buvo tik priedanga, kurią Pilotas greitai perprato ir todėl netikėjo, kad Jėzus būtų *politinis* nusikaltėlis (plg. Lk. 23,14; Jn. 18,38). Ir vis dėlto jis Kristų nuteisė mirti, nes jautėsi turįs galios tai padaryti.

Čia nesvarbu, kad Pilotas nė nenujautė, *kam* jis šią savo galią taiko. Čia svarbu tai, kad valstybės atstovas jautėsi galįs visa apimti ir visa apspręsti — ne tik ūkio reikalus (mokesčiai ciesoriui), ne tik politinius reikalus (sąmyšis tautoje), bet ir religinius dalykus (Dievo Sūnus). Pasaulio totalizmas prasiveržė Piloto elgesyje labai akivaizdžiai. Ir šis totalizmas šiandien kaip tik susiklosto sekuliarizacijos pavidalu. *Sekuliarizacija yra pasaulio viršenybės sąmonė* arba anas šv. Povilo minimas pasikėlimas viršum viso, "kas vadinama Dievu" (2 Tes. 2,4). Tai "pasaulio kunigaikščio" sąmonė, kad pasaulis yra ne Kristaus, o jo nuosavybė. Jis tad ir stengiasi išveržti visas pasaulio sritis iš Kristaus valdžios. Tuo būdu sekuliarizacija — šia antrąja prasme — virsta "pasaulio kunigaikščio" kaip Kristaus priešininko atėjimu į pasaulį kaip į savo nuosavybę. Štai kodėl ji yra antikristinis bei ateistinis istorijos vyksmas, kuris, laikui bėgant, vis gilėja ir platėja. Jis gilėja ta prasme, kad nuo nežymių bei nereikšmingų dalykų (pav. bažnytinių žemių bei pastatų sekuliarizacija) eina per Bažnyčios išstūmimą iš socialinės bei kultūrinės srities(pav. Bažnyčios atskyrimas nuo valstybės, pasiimant valstybei savon žinion labdarą, auklėjimą bei mokymą, mokslo bei meno įstaigas ir t.t.) ir baigiasi paties Kristaus bei Dievo supasaulinimu, suprantant Kristų ne kaip Išganytoją, bet kaip tam tikrų idėjų skelbėją, o Dievą ne kaip transcendentinę Būtį ir Kūrėją, bet kaip tarpusavius žmonių santykius taikos bei meilės pagrindu. Jis platėja ta prasme, kad pasaulio viršenybę skleidžia ne tik ūkio bei politikos srityse, bet braunasi į dorovę, ją suistorindamas ir palenkdamas vad. 'viešajai nuomonei', ir galop net į religiją, perimdamas tvarkyti dvasininkų veiklą, jų gyvenimo būdą ir tikinčiųjų santykius su hierarchija, kaip tai ryškiai matome komunistinėje valstybėje, kur yra aukščiausias anos "pasaulio kunigaikščio" sąmonės susiklostymas istorine lytimi. Nubažnytinimas, nukrikščionini-

mas, nudievinimas yra trys pagrindinai šios sekuliarizacijos tarpsniai, kurių slinktis atskleidžia nuostabų antidieviškos istorijos nuoseklumą.

Sekuliarizacijos dviprasmiškumas, kaip matome, yra neabejotinas. Kaip pasaulio nudievinimas ji yra giliai dialektinė. Galima pasaulį nudievinti, kad jis nebūtų *Dievas*, bet galima jį ir nudievinti, kad jis nebūtų *Dievo*. Tai esminis skirtumas.[12]

Šio skirtumo įtakoje ir sekuliarizacijos *vertinimas* darosi nevienodas. Būdama dialektinė pati savyje, ji virsta dialektine ir vertinama. Apskritai į sekuliarizaciją žiūrima kaip į tokį reiškinį, kuris įgalina apibūdinti naujosios istorijos, ypač mūsojo amžiaus, dvasios pobūdį: tai esąs *mastas laiko diagnozei*.[13] Visi sutinka, kad pastarųjų amžių istorijos slinktis, pradedant renesansu, ėjo sekuliarizacijos linkme. Kokios betgi vertės turi ši slinktis? Šiuo klausimu nuomonės labai įvairuoja. Iš vienos pusės vis didėjanti pasaulio sekuliarizacija laikoma pagrindine priežastimi pastarojo istorijos nuosmūkio ir net jos katastrofų (pasauliniai karai) bei nusikaltimų (masinės nacionalsocializmo ir bolševizmo žudynės), iš kitos — daug vilties teikiančia atrama atstatyti vaisingiem santykiam tarp Bažnyčios ir pasaulio.

Jau beveik prieš pusę šimto metų (1926) kat. filosofas P. Wustas laikė sekuliarizacijos vyksmą "keliu žemyn", būtent, "dvasios nuosmūkio keliu", vedančiu "į dvasinę žmogaus savižudybę (p. 107) ir "į Vakarų kultūros žlugimą".[14] Sekuliarizacija esanti "vis didėjąs pasaulio ir visų prigimtųjų dalykų nusakralinimas (Entweihung), vis labiau priekin žengiąs nusakralinimas žmogaus, jo kūno, jo sielos, jo dvasios, jo logikos, jo mokslo, jo meno, jo religijos ir visos jo kultūros"; trumpai tariant, "tai Dievo nuvainikavimas visatoje" (p. 108); tai "protinio nesusivaldymo nuodėmė" arba "pažinimo sukilimas prieš metafizinį būties šventumą" (p. 148); tai "pirmykštės rojaus nuodėmės pakartojimas didin-

giausiu pavidalu" (p. 150). Šio vyksmo, trunkančio jau kokius tris keturis šimtmečius (plg. p. 300), pasėkos esančios, pasak Wusto, tiesiog tragiškos, "nes ten, kur *žmogaus* tikėjimas į teigiamas idėjas pasirodo esąs bejėgis (versagt), *daiktai* pradeda nustatinėti išsivystymo dėsnius" (p. 301). Kitaip tariant, tokiu atveju asmuo esti pavergiamas daiktui, vistiek ar šis būtų gamtos padaras ar kultūros kūrinys: tada *jis*, o ne laisvas žmogus, pradeda apspręsti istorijos eigą. Istorija išsprūsta iš žmogaus galios ir rieda dūžties keliu, ką pastarieji sąmyšiai Europoje kaip tik ir patvirtinę: tai, ką dabar gyvename, esą ne kas kita, kaip "galutinis trijų šimtmečių sekuliarizacinio sąjūdžio tarpsnis".[15] Šie Wusto žodžiai, parašyti netrukus po pirmojo pasaulinio karo, kai Europoje iš tikro vyravo žlugties nuotaika, pažadinta ekonominės suirutės Vakaruose bei komunistinės revoliucijos Rytuose ir sustiprinta O. Spenglerio veikalo "Vakarų žlugimas" (1918), nėra koks nors praeinantis vieno žmogaus įspūdis. Tai iš tikro *laiko diagnozė*, pakartota lygiai ta pačia prasme ir po antrojo pasaulinio karo. Ir šiuo metu sekuliarizacijai buvo suversta kaltė už pastarąją katastrofą. Ir šiuo metu ji tarnavo kaip mastas laiko dvasiai apibūdinti.[16] Trumpai tariant, sekuliarizacija kaip laiko diagnozė yra laikoma neigiama, vedančia į kultūros žlugimą, ypač į Vakarų kultūros, išaugusios iš Krikščionybės ir persunktos jos dvasia.

Iš kitos betgi pusės ta pati pasaulio sekuliarizacija pastaruoju metu pradeda būti vertinama vis teigiamiau, būtent ta prasme, kad ji kaip laiko diagnozė virsta *tikėjimo diagnoze*. Pasaulio nudievinime pradedama įžiūrėti "religinės sąmonės blaivėjimą", kai "dievas, buvęs deus ex machina, darosi tikras Dievas-Kūrėjas", nes "mokslas ir technika ne Dievą stumia į užpakalį, bet žmogų traukia į priešakį. Tuo būdu Dievas nustoja buvęs žmogaus pažinimo bei veikimo plyšių bei negalių kamšytoju ir todėl gali būti laisviau bei

blaiviau suvokiamas kaip Dievas-Kūrėjas".[17] Užuot visur pasaulyje regėjus Dievo veiklą, dabar pradedama regėti žmogaus darbus. Užtat pergyvenus pasaulį kaip amžinai pastovią tvarką, dabar pradedama laikyti jį žmogaus kūrybos medžiaga, kurią žmogus keičia pagal savo valią. Tai esąs "perėjimas nuo sudievinto pasaulio į sužmogintą pasaulį"; perėjimas, kuriame regimas "ne tik didžiulis pavojus mūsų tikėjimui", bet "taip pat ir krikščioniškoji galimybė laimėti bei krikščioniškasis uždavinys".[18] Pasaulio nudievinimas, stumiąs žmogų priekin, anaiptol nereikalaująs iš mūsų užsisklęsti "aukšto kambaryje", kaip tai darė apaštalai, laukdami Šv. Dvasios (plg. Apd. 1,13); priešingai, jis skatinąs mus eiti į šį nudievintą pasaulį ir įsijungti į jo veiksmus.[19] Nuoseklai tad atgemanti viltis, kad šiame sužmogintame arba nudievintame pasaulyje Krikščionybė ryškiau sublizgėsianti ir giliau įsišaknysianti negu anksčiau, kai pasaulis dar nebuvo sekuliarizuotas. Sekuliarizacija tampanti "didele Krikščionybės laimėjimo galimybe", ir pasaulio nukrikščioninimas virstąs "padrąsinančiu reiškiniu" bei įgyjąs "teigiamos prasmės".[20] Tai, kas "dar prieš keletą metų buvo didžios Bažnyčiai nelaimės ir pasauliui gręsiančios katastrofos ženklu, dabar staiga darosi vilties ir palankios ateities nurodymu".[21]

Paviršium žiūrint, atrodo, kad šiedu vertinimai prieštarauja vienas kitam. Iš tikro tačiau juodu tik išreiškia aną aukščiau minėtą pačios sekuliarizacijos dviprasmiškumą. Kai pasaulis taip supasaulinamas, kad jis tampa *nebe Dievo*, tuomet sekuliarizacija yra neabejotinas kelias į viso gyvenimo nuosmūkį; gyvenimo, virtusio buvimu be Kristaus ir tuo pačiu netekusiu masto saviem veiksmam ir gairės savam keliui. Juk jeigu Kristus yra "kelias, tiesa ir gyvenimas" (Jn. 14,6), tai Jo išskyrimas yra tuo pačiu išskyrimas kelio, tiesos ir gyvenimo; kitaip sakant, tai klydinėjimas nežinioje mirties linkui. Kai šis klydinėjimas virsta istorijos linkme bei

lytimi, jis savaime slenka, kaip Wustas teisingai teigia, į dvasinę žmogaus savižudybę. Šia prasme sekuliarizacija gali ir turi būti vertinama neigiamai. Jeigu betgi pasaulis taip supasaulinamas, kad jis tampa *nebe Dievu*, tuomet sekuliarizacija yra religinis laimėjimas, nes, išvilkus pasaulį iš dieviškųjų pavidalų, tikrasis Dievas sušvyti skaidriau, negu kad į šiuos pavidalus įvilktas ir todėl jų temdomas. Tai tinka ne tik stabmeldybei. Tai tinka didele dalimi ir Krikščionybei, nes ir joje yra išsilikę nemaža stabmeldiškųjų pradų pasaulio sudievinimo prasme. Laisvas bei bičiuliškas santykis tarp Kristaus ir tikinčiojo — "Jūs mano bičiuliai" (Jn. 15,14) — nekartą esti pakeičiamas *maginiu santykiu*, teikiant daiktui (dažniausiai pinigui arba turtui apskritai) antgamtinės galios: taip yra buvę jau pačioje Krikščionybės pradžioje, kai Simonas už pinigus norėjo įgyti malonės teikti Šv. Dvasią (plg. Apd. 8,18-20); taip yra buvę protestantizmo pradžioje, kai atlaidų malonė buvo pardavinėjama; taip yra dar ir šiandien, kai pomirtiniai palikimai Bažnyčiai turį laiduoti sielai vietelę danguje. Visa tai yra ne kas kita, kaip stabmeldiškai-maginiai atoliepiai krikščioniškojoje sąmonėje bei krikščioniškojoje praktikoje. Tokių atoliepių galime užtikti tiek sakramentų pergyvenime, tiek maldoje, tiek liturgijoje, tiek kasdieniniame krikščionių elgesyje. Šia prasme pasaulio sekuliarizacija iš tikro gali ir turi būti laikoma viltimi, kad Krikščionybė, nusikračiusi visomis stabmeldiškomis liekanomis, skaidriau apreikš savo esmę. Tai teigiamoji sekuliarizacijos vertinimo pusė.

Ir vis dėlto šis formalinis sekuliarizacijos — jos sampratos bei jos vertinimo — dviprasmiškumas neišsprendžia esminio klausimo: *kur yra pasaulio nudievinimo ribos?* Kad pasaulis nėra Dievas, tai krikščioniui savaime aišku. Todėl jis ramia sąžine sveikina sekuliarizaciją, kuri pasaulį išvelka iš dieviškųjų savybių. Tačiau krikščioniui taip pat savaime aišku, kad pasaulis yra Dievo reiškimosi erdvė: Die-

vo-Kūrėjo, Dievo-Atpirkėjo ir Dievo-Atbaigėjo. Kaip toli tad gali eiti anas pasaulio išvilkimas iš dieviškųjų savybių, kad jis neišstumtų Dievo visiškai iš pasaulio? Kitaip sakant, kaip toli gali būti išvystytas teiginys "pasaulis nėra Dievas", kad jis nevirstų teiginiu "pasaulis nėra Dievo"? Iš kitos pusės krikščionis taip pat pripažįsta, kad pasaulyje esama nemaža sričių, kurios iš tikro nėra Dievo, bet *žmogaus padarai.* Pripažinti, kad pasaulis yra Dievo, dar anaiptol nereiškia viską laikyti *tiesioginės* Dievo veiklos vaisiumi. Kitaip paneigtume žmogaus kūrybiškumą ir laisvą bei atsakingą jo paties veikimą. Kaip toli tad gali eiti šis žmogaus (kartu ir gamtos) savarankiškumas? Kaip toli galime išvystyti teiginį "pasaulis yra Dievo", kad jis nevirstų teiginiu "pasaulis nėra žmogaus"? Dievo ir žmogaus veikimas pasaulyje yra tiek ankštai susipynę, jog jų išskirti neįmanoma. O vis dėlto reikia juos *skirti* vieną nuo kito. Štai čia kaip tik ir kyla didžiulių sunkenybių sekuliarizacijos atžvilgiu — vistiek ar ją suprasime kaip teiginį "pasaulis nėra Dievas" ar kaip teiginį "pasaulis nėra Dievo", nes kiekvienu atveju esama joje tiesos ir kiekvienu atveju esama joje pavojaus patekti į netiesą.

Kaip šios sunkenybės konkrečiai atrodo, gali pavaizduoti paprastas pavyzdys. Atvykęs į Aziją ar į Afriką, krikščionis misininkas ne tik skelbia Gerąją Naujieną, bet ir moko žmones geriau įdirbti žemę, kad ji neštų gausesnių vaisių ir tuo būdu gelbėtų gyventojus nuo bado. Jis moko juos arti, tręšti, tiesti vandentiekį, laistyti želmenis, ravėti piktžoles, žodžiu įjungti žmogaus veiklą į žemės vaisingumą. Pirmiau šių kraštų gyventojai visa tai patikėjo *dievam*, prašydami jų malonės bei pagalbos tam tikromis apeigomis bei maldomis. Dabar jie regi, kad krikščionys misininkai visa tai pasiekia *žmogaus* pastangomis. Didesnis derlius gaunamas ne dėl gausesnių maldų bei apeigų, bet dėl geresnio žemės įdirbimo žmogaus pasigamintais įrankiais ir

žmogaus sumanumu. Žemės našumas yra nudievinamas.[22] Bet kaip tik todėl krikščionis misininkas ir atsiduria keblioje padėtyje. Juk jeigu derlius priklauso nuo žmogaus pastangų, tai kokia prasmė yra laiminti sėją? Kokia prasmė dėkoti Viešpačiui už gerą piūtį? Nudievinęs žemės vaisingumą stabmeldiškų dievų atžvilgiu, krikščionis misininkas negali šauktis *savo* Dievo ir į Jį suvesti derliaus gausumą. Ne! Jis turi aiškiai pripažinti, kad derlius yra ne Dievo, o *žmogaus* padaras. Ar tad beprasmės bei bereikšmės tampa sėjos bei piūties maldos? Ar jos irgi yra tik klaidingo pasaulio sudievinimo liekana? Tai visiškai konkretus klausimas, kuris pasaulio nudievinimą padaro painų abejopa sekuliarizacijos prasme. Todėl šiandien dažnai ir teigiama — vėliau regėsime, kad tai tiesa — , jog sekuliarizacija yra pačios Krikščionybės pažadinta ir iš jos kilusi.[23] Bet kaip tik todėl ji ir yra vienas iš painiausių reiškinių Bažnyčios santykiuose su pasauliu.

3. SEKULIARIZACIJOS PAGRINDAS IR ESMĖ

Kame glūdi sekuliarizacijos pagrindas? Kodėl yra galima pasaulį nudievinti? Kodėl pasaulis yra ne tik ne Dievas, bet tam tikra prasme net ir ne Dievo? — Į tai atsakymą yra davęs II Vatikano Susirinkimas, kalbėdamas pastoracinėje konstitucijoje apie Bažnyčią dabartiniame pasaulyje. Pasaulį Susirinkimas supranta visų pirma kaip "žmonių pasaulį, tai yra ištisą žmonijos šeimą su visa tikrove, kurioje ji gyvena". Pasaulis — tai "žmonių giminės istorijos scena, paženklinta jos pastangomis, pralaimėjimais ir pergalėmis".[24] Nors Susirinkimas apie gamtą tiesiog ir nekalba, tačiau vadindamas pasaulį "visa tikrove", kurioje žmonija gyvena, ir "istorijos scena," kurioje ji veikia, savaime išplečia pasaulio sąvoką ir į gamtą, nes žmonija kaip tik gyvena

gamtinėje tikrovėje, į ją kreipdama visų pirma savo pastangas, ją visų pirma keisdama ir todėl laimėdama ar pralaimėdama. Pagrįstai tad galime prileisti, kad pasaulio samprata Susirinkimo mintyje apima ne tik gryną istoriją, bet ir gamtą, nes juodvi sudaro nedalomą tikrovę. Ši pastaba yra reikalinga todėl, kad Susirinkimo nusistatymą žemiškųjų dalykų atžvilgiu suprastume ne tik istorijos, bet ir gamtos prasme; tai, ką Susirinkimas sako apie žmogaus kūrinius, tinka ir gamtos padaram.

Koks vaidmuo tenka Bažnyčiai šioje žmonių giminės tikrovėje ir jos istorijos scenoje? Susirinkimas aiškiai skelbia, kad Bažnyčia pasaulyje "siekia tik vieno dalyko: Šventosios Dvasios vadovaujama tęsti darbą, kurio ėmėsi Kristus", būtent: *tarnauti pasauliui jo išganymo prasme* (I,171). Tuo nepasakoma nieko naujo, ko Bažnyčia nebūtų skelbusi ir anksčiau. Išganomoji Bažnyčios tarnyba pasauliui juk yra paties Kristaus apibrėžta (plg. Mt. 20,28; Mk. 10,45) ir sudaro Bažnyčios veiklos esmę visą istorijos metą. Jau žymiai naujoviškiau skamba Susirinkimo pasisakymas, *kaip* Bažnyčia šią savo tarnybą pasauliui konkrečiai atlieka: "Minėtam uždaviniui atlikti Bažnyčia visuomet privalo žvelgti į laiko ženklus ir, Evangelijos apšviečiama, juos aiškinti" (I, 171). Tai būdinga pastaba. Juk šie "laiko ženklai", kuriuos Bažnyčia aiškina, nėra kažkoki stebuklingi apreiškimai; tai paties pasaulio reiškiniai, kilę iš istorinės jo eigos, iš gamtos apvaldymo mokslu bei technika, iš žmogaus sąmonėjimo, iš jo įžvalgos į savo teises bei kilnumą. Nuosekliai tad Susirinkimas minėtos konstitucijos pradžioje ir apibūdina "svarbesnius dabartinio pasaulio savumus" (t.p.). Tai nėra, kaip galėtų kaikam atrodyti, sociologinė, ar psichologinė, ar kultūrinė šiandienos charakteristika, nepilna savo apimtimi ir nevienur ginčytina savo turiniu.[25] Tai tik keletas būdingesnių apybraižų, turinčių Bažnyčiai padėti "įžvelgti, kas mūsų meto žmonijos įvykiuose, reikalavimuo-

se, troškimuose... ženklina Dievo pėdsakus ir planus" (I,178), nes Bažnyčia yra įsitikinusi, "kad žmonijos laimėjimai laikytini Dievo didybės ženklu ir Jo paslaptingo plano vaisiais" (I, 202). Kitaip tariant, Bažnyčia, vykdydama savo tarnybą pasauliui, žvelgia į jį ne tiek kaip į apčiuopiamą tikrovę (kosmologinę, antropologinę, sociologinę ir t.t.), kiek kaip į *ženklą*, parodantį Dievo Valią bei Jo planą.

Tai nuostabiai gili pasaulio samprata. Pasaulis Bažnyčiai nėra vieno matavimo arba vienos dimensijos dalykas; jis yra dviejų matavimų arba dviejų dimensijų, nes jis ne tik paprastai *būna*, bet ir *reiškia*. Pasaulis Bažnyčiai yra ne tik būtis, bet ir reikšmuo. Jis yra perregimas; už jo matyti kita plotmė, būtent, dieviškoji. Alain de Lille (1120-1202), viduramžių teologas ir poetas, yra suėmęs šią pasaulio sampratą į gražų trieilį:

"Omnis mundi creatura
Quasi liber et pictura
Nobis est et speculum:

"Kiekvienas pasaulio padaras yra mum tarsi knyga, paveikslas ir veidrodis"; knyga, kurioje skaitome apie Viešpaties darbus; paveikslas, kuris šiuos darbus vaizduoja; veidrodis, kuris juos atspindi. Tai nėra tik viduramžiškas pasaulio pergyvenimas, vadinasi, grynai istorinis ir todėl praeinantis. Tai iš esmės *krikščioniškas* pergyvenimas, nes pasaulis Krikščionybei yra Viešpaties kūrinys, vadinasi, turįs būtinį santykį su savo Kūrėju ir todėl galįs būti savo gelmėse suprastas tik ryšium su Juo. Iš kitos pusės, kūrinys byloja apie Kūrėją — ir tai ne tik krikščioniui, bet ir kiekvienam tikinčiajam. "Visi tikintieji, kokiai religijai bepriklausytų, kūrinijos kalboje visuomet girdėjo apsireiškiantį Kūrėjo balsą" (I,204). Pasaulio kūriniškumas yra pagrindas, kodėl jo reiškiniai gali būti suprasti kaip ženklai, per

kuriuos Dievas reiškia savo Valią bei savo planą. Be abejo, konkrečiu atveju net ir Bažnyčia sunkiai tegali nuspręsti — ji čia nėra neklaidinga — ar kuris nors pasaulio įvykis bei ištisa jo istorijos linkmė yra *Dievo* ženklas ir *ką* jis reiškia. Kultūros pažanga ir jos nuosmūkis, technikos ir mokslų išsivystymas, tautų gerovė ir jų skurdas, gamtos apvaldymas, žmogaus įsibrovimas į visatos erdvę, galop karai, revoliucijos, sąmyšiai — vis tai pasaulio įvykiai bei reiškiniai, kurie nesileidžia vienaprasmiškai suvokiami kaip ženklai, nurodantieji į Dievo planą. Aiškinant "laiko ženklus", reikia visados turėti prieš akis aukščiau minėtą pasaulio dialektiką: pasaulis kaip ženklas gali reikšti ne tik Dievo meilę, bet ir Dievo teismą; per jį gali byloti ne tik dieviškasis atpirkimas, bet ir dieviškasis pasmerkimas. Nepaisant tačiau visų šių neaiškumų bei dviprasmiškumų, iškylančių konkrečiu atveju aiškinant "laiko ženklus", pasaulis Bažnyčiai visados yra buvęs ir tebėra daugiau negu tik gryna regimybė: jis buvo ir tebėra *ženklas į anapus.*

Bet kaip tik ši pasaulio kaip ženklo arba reikšmens samprata ir apsunkina Bažnyčios santykius su pasauliu. Juk ženklas arba reikšmuo niekados nėra savarankiškas. Jis esmingai priklauso nuo to, ką jis reiškia ir į ką nurodo. Kelrodis, stovįs kryžkelėje, gyvena ne sau ir ne savyje, bet tam, kad rodytų kelią į tą ar kitą vietovę, kad praneštų keliaujančiam žmogui jo ieškomą kryptį bei atstumą. *Ženklo buvimas išsisemia jo reikšme.* Jeigu tad pasaulis yra ženklas, nurodąs į dieviškąją sritį, tai jis ir gyvena ne sau ir ne savyje, o tam, kad šią sritį reikštų. Tada ir jo buvimą apsprendžia bei tvarko ne jo paties vidiniai dėsniai, o anos dieviškosios antpasaulinės srities nurodymai, reikalavimai, įstatymai. Pasaulis, suprastas kaip reikšmuo, nustoja savarankiškumo ir virsta savotišku Dievo hieroglifu, kurį Bažnyčia išskaito ir paskui skelbia žmonėm jo turinį. Medžiaga, kurioje šis hieroglifas yra įspaustas, netenka vertės. Ver-

tingas čia yra tik pats ženklas ir tai, ką jis sako. Juk nesvarbu, ar kelrodis medinis, ar geležinis, ar akmeninis; ar jis meniškai išgražintas, kaip Bavarijoje, ar sukaltas iš nenugludintų lentelių, — svarbu tiktai, kad jis rodytų tikrą kelią ir pasakytų tikrą šio kelio ilgį. Taip yra ir su pasauliu, jeigu jis ne tik būna, bet ir reiškia. Jo buvimas tokiu atveju esti tiek palenkiamas jo reikšmei, jog įvairios šio buvimo sritys suniekėja ligi visom jom lygaus menkavertingumo.

Kebliausia betgi čia yra tai, kad pasaulis kaip reikšmuo yra pajungiamas Bažnyčiai visu savo plotu. Juk Bažnyčia yra vienintelė, kuri pasaulį kaip reikšmenį supranta, vadinasi, kuri skaito "laiko ženklus" pasaulio įvykiuose bei reiškiniuose. Bažnyčia tad ir nustato, *kaip* turėtų būti tvarkomi šie įvykiai bei reiškiniai, kad jie iš tikro taptų *ženklais* į anapus. Juk jeigu kiekvienas pasaulio padaras yra Viešpaties knyga, paveikslas ir veidrodis, tai Bažnyčia kaip Dievo plano vykdytoja žemėje ir apsprendžia šios knygos, šio paveikslo ir šio veidrodžio sąrangą. Kitaip sakant, Bažnyčia nustato, kaip pasaulio sritys — mokslas, menas, ūkis, visuomenė, šeima, — turi būti kuriamos, kad jos įsijungtų į Dievo planą, šį planą savimi reikštų ir virstų jo dalimis. Išganomoji Bažnyčios tarnyba įsiskverbia šiuo atveju į pasaulinę sritį neišvengiamai. Bažnyčios žinion patenka ne tik pasaulis kaip ženklas, bet ir visa tai, *kame* šis ženklas esti įspaustas ir *kas* jį savimi neša. Štai kodėl ir pats II Vatikano Susirinkimas pripažįsta, jog "daugelis mūsų amžininkų bijo, kad glaudesnis ryšys tarp žmogaus veiklos ir religijos neužgniaužtų pavienių žmonių, bendruomenių ar mokslų savarankiškumo" (I,203). Kad ši baimė nėra be pagrindo, liudija viduramžiai ir naujųjų laikų pradžia, kai Bažnyčia stropiai saugojo savo įtaką pasaulinėm sritim ir todėl nekartą susikirto su šių sričių atstovais, kitaip jas aiškinančiais negu Bažnyčia (plg. Galilejaus atvejį).[26]

Šiai baimei išsklaidyti II Vatikano Susirinkimas kaip

tik ir pasisakė už *pasaulio savarankiškumą*, būtent, už "teisėtą kultūros, ypač mokslų, autonomiją" (I,236), skelbdamas: "Jei žemiškųjų dalykų autonomija laikome tai, kad kūriniai ir pačios bendruomenės turi savo dėsnius bei vertę, kuriuos žmogui reikia palaipsniui įžvelgti, panaudoti ir tvarkyti, tokios autonomijos yra visiškai pagrįsta reikalauti" (I,204). Šios autonomijos pagrindas yra tai, kad "kultūra kyla tiesiog iš protaujančios ir visuomeninės žmogaus prigimties. Todėl jai yra be paliovos reikalinga derama vystymosi laisvė ir teisėtas gebėjimas savarankiškai veikti pagal jos pačios reikalavimus. Tad pagrįstai ji gerbtina ir savo būdu neliečiama" (I,235). Susirinkimas užtat ir "pareiškia, kad Bažnyčia nedraudžia žmogaus meno ir mokslo kultūrai savo srityje vadovautis savais dėsniais ir metodais" (I,246).

Šie žodžiai yra didžiulis posūkis Bažnyčios santykiuose su pasauliu. Jais Bažnyčia atsisako žiūrėti į pasaulį tik kaip į reikšmenį ir saugoti atskiras pasaulio sritis, kad jos šio reikšmens nepaneigtų ar neaptemdintų. Skelbdama žemiškųjų dalykų autonomiją, vadinasi, teisę turėti "savą patvarumą, tiesą, gėrį, savus įstatymus ir tvarką" (I,204), Bažnyčia paleidžia juos iš savo globos. Dar daugiau: ji net apgailestauja "tam tikrą dvasios laikyseną, kurios kartais netrūko ir krikščionim, nepakankamai įžvelgiančią teisėtą mokslo autonomiją" (t.p.). Nors šis apgailestavimas yra išreikštas tik trumpai ir gana atitrauktai, tačiau jo turinys apima tiek Bažnyčios sankirtį su mokslais praeityje, tiek savotišką laidą ateičiai, kad Bažnyčia savo praktikoje paisys žemiškųjų dalykų savarankiškumo ir nelenks jų pasaulio kaip reikšmens uždaviniam.

Štai kodėl Bažnyčios santykis su pasauliu ir laikomas po II Vatikano Susirinkimo pasikeitusiu. Šis santykis apibūdinamas šiandien kaip "pasaulio atleidimas... nuo jo tiesioginio palenkimo tikėjimui ir Bažnyčiai", atleidimas "nuo

prižiūrinčios ir vadovaujančios bažnytinės kompetencijos".[27] Krikščioniškasis mąstymas, sakoma, pradeda žiūrėti į pasaulį ne kaip "į belytę, pasyvią medžiagą, laukiančią būti apipavidalinama Krikščionybės, to vienintėlio aktyvaus bei tvarkančio veiksnio, bet pripažįsta pasauliui savą vertę ir savą veiklumą".[28] Trumpai tariant, ankstesnis pasaulio apibūdinimas: "pasaulis ne tik būna, bet ir *reiškia*" pačios Bažnyčios dabar yra apgręžiamas: "pasaulis ne tik reiškia, bet ir *būna*". Kiek pirma buvo pabrėžiama pasaulio reikšmė, tiek dabar svorio centras perkeliamas į pasaulio būtį. Pasaulis nebeišsisemiąs savo ženkliškumu; jis turįs ir savą būtiškumą savos tiesos, savo gėrio, savų įstatymų bei savos tvarkos pavidalu. Pasaulis nėra tik tam, kad būtų grynas reikšmuo, vadinasi, kad rodytų tik į anapus. Jis yra ir savarankiška būtis, kuriai išvystyti bei ištobulinti žmogus yra pašauktas iš pat pradžios: "Subjicite terram et dominamini — pajungkite žemę ir apvaldykite ją" (Pr. 1,28) yra patys pirmieji Apreiškimo žodžiai žmonijai. II Vatikano Susirinkimas juos primena (plg. I,202) ir, kreipdamasis į visus žmones (1962), ragina juos nesišalinti "nuo žemiškų pareigų bei rūpesčių" (III,38), bet "dar griežčiau" rūpintis "pasaulio statymu" (I,203).

Vaizdingai kalbant, galima būtų pasakyti, kad šiandien akmeninis kelrodis kryžkelėje pradeda būti pastebimas ne tik kaip ženklas, rodąs kelio kryptį bei jo atstumą, bet ir kaip *akmuo,* reikalingas priežiūros: apvalyti nuo apaugusių samanų bei plyšiuose prisirinkusio purvo, nes kitaip ir jo ženklai greitai bus nebeišskaitomi. *Pasaulis kaip reikšmuo laikosi juk pasaulyje kaip būtyje.* Jei ši būtis nyksta, ir ženklas temsta. Todėl Susirinkimas, kaip minėta, žmonijos laimėjimus ir vadina "Dievo didybės ženklais" (I,202). Šiem laimėjimam esant menkiem ar iškreiptiem, ir Dievo didybė negali tinkamai prasiveržti bei būti pastebima. Juk viena iš gražiausių psalmių kaip tik gretina Dievo vardo nuos-

tabą su žmogaus kilnumu bei galia: Viešpaties vardas yra garbinamas "visoje žemėje" (Ps. 8,2) tuo, kad po žmogaus kojomis guli visa Jo kūrinija (plg. 8,7) ir kad todėl žmogus yra apvainikuotas "garbe ir šlove" (8,6). Vargu tad buvo teisi praeities moralinė, o ypač asketinė teologija, regėdama Dievo didybę žmogaus menkybėje, pagal dėsnį: "Koks mažas yra žmogus ir koks didis yra Dievas" (B. Welte). Šios teologijos klaida buvo ta, kad ji palygino tai, kas iš viso negali būti palyginama. Būdamas kūrinys, žmogus būna visiškai kitoje plotmėje — ir tai *visais* atžvilgiais — negu Dievas. Kaip tad galėtų jis būti palyginamas su Dievu? Kiekvienas palyginimas juk reikalauja bendros plotmės. Argi turi kokios nors prasmės posakis: "Kokia menka devintoji simfonija ir koks didingas Beethovenas"? Šventasis Raštas eina kaip tik priešingu keliu: *žmogaus kaip kūrinio didybė jam skelbia Dievo kaip Kūrėjo didybę.* Atrodo, kad šiuo keliu yra pasukęs ir II Vatikano Susirinkimas.

Pritaikant nūn šias mintis pasauliui, galima teigti, kad pasaulio būties tobulinimas yra tuo pačiu ir jo reikšmens ryškinimas. Nuvalytame kryžkelės kelrodyje ir jo ženklai spindi akivaizdžiau. Be abejo, net ir didžiausio pasiekęs tobulumo, pasaulis vistiek pasilieka tik ženklas į antpasaulinę tikrovę, niekad nevirsdamas pačia šia tikrove. Dievo Karalystė nėra pasaulio pažangos padaras. Užtat Susirinkimas ir įspėja krikščionis nelaukti naujos žemės, Viešpaties pažadėtos (plg. 2 Petr. 3,13; Apr. 21,1), iš pasaulio būties tobulinimo: "Žemiškąją pažangą turime rūpestingai skirti nuo Kristaus Karalystės augimo" (I,207). Sykiu tačiau Susirinkimas čia pat pabrėžia, kad žemiškoji pažanga "yra labai svarbi Dievo Karalystei" (I, 208).[29] Pasaulio statymas, apie kurį Susirinkimas kalba ir kuriam atsidėti jis žmones skatina (plg. I,203), nėra Dievo Karalystės augimas. Tačiau nestatant pasaulio, neauga nė Dievo Karalystė, nors ji "slėpiningu būdu jau yra žemėje" (I,208). Tarp Dievo Kara-

lystės augimo ir pasaulio tobulinimo esama vidinio ryšio, kaip apskritai tarp malonės ir prigimties. Kaip malonės skleidimasis asmenyje reikalauja prigimtų sąlygų (pav. psichiškai nesveikas žmogus niekad negali tapti šventuoju), taip Dievo Karalystės įvykimas žemėje reikalauja kultūrinių sąlygų. Todėl Susirinkimas ir sako, kad "naujos žemės laukimas turi ne silpninti, o kaip tik pažadinti rūpinimąsi darbuotis šioje žemėje" (I,207), kad tuo būdu būtų paruoštos prigimtos sąlygos atbaigiamajam Viešpaties veiksmui.[30]

Bet kaip tik šio žemiškųjų dalykų ir apskritai visos pasaulinės žmogaus veiklos savarankiškumo akivaizdoje ir išnyra sunkus klausimas, keliamas ir paties Susirinkimo: "Kaip pripažinti teisėtu kultūros reikalaujamą savarankiškumą, kad nebūtų prieita prie grynai žemiško, net pačiai religijai priešingo humanizmo?" (I, 232). Juk jeigu pasaulis ne tik reiškia, bet ir būna. dar daugiau: jeigu ši jo būtis turi savą tiesą bei savą gėrį, tai visiškai įmanoma susitelkti tiktai apie šią tiesą bei šį gėrį, juos tirti bei vykdyti, nepaisant pasaulio kaip reikšmens. Pamiršus gi pasaulį kaip reikšmenį, esama pavojaus, kad "žmogus gali manyti pats sau pakankąs ir jau nebeieškoti aukštesnių dalykų" (I,234). Šis Susirinkimo keliamas pavojus yra ne tik gryna galimybė, bet sykiu jau ir *tikra* dabartinio žmogaus padėtis. Juk kultūrai vis labiau kylant bei plintant, žmogus vis akivaizdžiau susiduria su savo paties veikalais, iš kurių byloja nebe Dievas, o tik jis pats. Žmogus pradeda jaustis, kaip šią padėtį gražiai apibūdina protestantų teologas H. Thielicke, tarsi būtų "uždarytas Versailles veidrodžių salėje. Stiklo sienos aprėžia mano akiratį. Aš negaliu nieko matyti, kas yra lauke, kas anapus ir ar iš viso yra dar kas nors šalia manęs. Iš visų pusių žiūri į mane tik mano paties vaizdas. Čia nėra nieko, kas tikrai stovėtų prieš mane. Aš esu vienintelis maname pasaulyje. Visur tik aš pats".[31] Tai giliaprasmis palyginimas, kuris mum atskleidžia pasaulio kaip reikš-

mens pradingimą žmogaus perdirbtoje pasaulio būtyje. Juo labiau jis šią būtį perkuria, juo dažniau užtinka joje tik save. Gali jo kūriniai būti ir labai nuostabūs, vis dėlto jie yra jo veikalai, o ne Dievo. Mes pagrįstai stebimės žmogaus kelionėmis į mėnulį. Tačiau mum nė į galvą neateina rasti ten kažką dieviška. Kultūra, pirmoje eilėje gamtos mokslai ir technika, savaime užtrina Viešpaties pėdsakus pasaulyje, pakeisdami juos žmogaus pėdsakais. Kitaip tariant, *kultūros pažanga neišvengiamai pasaulį sekuliarizuoja.* Štai kodėl anksčiau ir esame sakę, kad sekuliarizacija reiškia perėjimą nuo sudievinto į sužmogintą pasaulį.

Šitokion padėtin kaip tik ir yra atsidūręs dabartinis žmogus. Jau maždaug prieš penkiolika metų minėtas šveicarų teologas H.U. von Balthasaras rašė, kad "moderniam žmogui atsitiko kažkas baisaus: jam Dievas mirė gamtoje. Kur pirmiau religija siūbavo lyg žydintis laukas, dabar beliko tik išdžiūvęs molynas".[32] Kaip tai atsitiko, išsamiai mum pavaizduoja vokiečių teologas J.B. Metzas, žinomas vad. "politinės teologijos" kūrėjas bei skleidėjas. "Ligi pat nesenos praeities", rašo jis, "žmogus žinojo, kad savo veikimu pasaulyje jis yra įglaustas į platų ryšį su gamta; jis žinojo, kad gamtinė visuma jį gaubia ir neša, sykiu betgi jam grąso ir jį reliatyvina; kad ji jį prašoksta ir kad jai todėl jis be niekur nieko nusilenkia. Jo 'kultūra' buvo tik menka, išskirtinė išpiova, apsupta didžiulės neapvaldytos gamtos. O ši gamta išsprūsdavo jam kiekvieną sykį iš rankų tarsi neliečiama, 'rytmetinė' jo patyrimo paslaptis. Ji buvo jam 'įsčios' ir 'motina', kurios globoje jis jautėsi maloniai saugus, kartu betgi ir 'keršinanti deivė', persekiojanti jį savomis katastrofomis ir šaltakraujiškai naikinanti visa, ką jis buvo sukūręs. Taip tad klostėsi pasaulyje žmogaus būtis, persunkta patyrimu gamtos, savarankiškai viešpataujančios ir todėl nešiojančios dieviškų bruožų. Ji buvo žmogui jo savimonės akiratis: jis suvokė save kaip 'mikrokosmą', vadinasi,

kaip atvaizdą šio visa apimančio ir iš anksto nustatytoje tvarkoje gyvenančio gamtinio kosmo. Gamta jam buvo galop kartu ir puikus religinio patyrimo tarpininkas. Atviras žmogaus išstūmimas į neapvaldytą gamtą teikė jai beveik apčiuopiamos asmenybės išvaizdą. Tikinčiam žmogui ji turėjo atrodyti tarsi didybė (numinosum), atspindinti šventą Dievo žėrėjimą; tarsi paties Dievo apsireiškimas ir pratęsimas. Šitokios gamtos veikimas, vykstąs pagal nekintamus dėsnius, galėjo jam atrodyti tarsi paties Dievo viešpatavimas santalkos pavidalu. Tuo būdu žmogus galėjo gana lengvai išganymo istoriją patirti kosmo istorijos fone ir kaip tik čia regėti tiesioginį perėjimą nuo gamtos veikimo į išganomąjį Dievo veikimą. Šia prasme žmogus gyveno ir save bei religinę savo patirtį aiškinosi dieviškų bruožų nešiojančios gamtos šviesoje (im Horizont); trumpai sakant, jis gyveno sudievintame ir dieviškais ženklais persunktame (numinisierten) pasaulyje" (p.47). Tuo tarpu šiandien pradeda viskas kisti. Jeigu anksčiau, kaip Metzas sako, gamtoje atsispindėjo žmogui Dievo buvimas ir Jo viešpatavimas, tai dabar "ši gamta, užuot buvusi visa apimanti, virto pati apimama; užuot buvusi didinga, ji pasidarė pajungiama; jos dėsniai pateko į mūsų rankas. Dabar yra taip, tarsi būtume pažiūrėję į jos kortas ir tarsi kaip tik todėl būtų iš pasaulio pradingę visi dieviškieji ženklai ir visi tabu. Šiandien jau nebe žmogus su savo buvimu pasaulyje yra perleistas gamtos žinion, bet, priešingai, gamtinis pasaulis yra patekęs žmogaus valdžion... Žmogus suvokia save ryšium su gamta jau kaip demiurgą, kaip pasaulio architektą, kuris iš gamtinės medžiagos kuria savą pasaulį, žmogaus pasaulį, sužmogintą pasaulį" (p.48). Trumpai tariant, dabartinis žmogus "iš pasaulio stebėtojo pasidarė pasaulio formuotojas".[33]

Galimas daiktas, kad šis apibūdinimas yra stipriai romantiškas, kiek jis liečia *ligšiolinį* žmogaus santykį su pasauliu: net ir žiloje senovėje žmogus nesijautė gamtoje jau

taip "maloniai saugus", kaip Metzui atrodo. Gamta jam niekad ir niekur nėra buvusi 'motina', bet greičiau žiauri ir negailestinga 'pamotė', kiekviename žingsnyje grėsusi jam ligomis, nuodingais augmenimis, plėšriais žvėrimis, klimato negandais ir t.t. Dabartinės egzistencinės filosofijos iškeltas nesaugumas (insecuritas) kaip esminis žmogiškojo pasaulyje buvimo bruožas, pirmykščiam žmogui buvo ne tik ontologinis apsprendimas, bet tiesiog kasdieninis patyrimas. Ne gamtoje, bet kaip tik savo paties susikurtoje kultūroje, tegu ji būtų buvusi ir labai menkutė didžiulės bei galingos gamtos išpiova (bambuko stiebų ir palmės lapų trobelė, iš medžio kamieno išduobta valtis, lankas ir strėlė), šis žmogus jautėsi kiek saugus. Todėl greičiau kaip tik nesaugumas pasaulyje, o ne paties pasaulio didingumas paskatino žmogų ieškoti antgamtinės tikrovės, kuria jis galėtų pasitikėti ir kuri jį gintų nuo gamtinių jėgų bei daiktų siautėjimo. Išganymas — net ir pirmykščiam žmogui — visados buvo laukiamas *iš aukšto*, o ne patiriamas kaip kosmo istorija, nes ši istorija jam reiškėsi tiktai kaip žūtis. Tad vargu ar teisinga yra Metzo mintis, kad anksčiau žmogus gamtos didingumą laikęs tarsi Dievo pratęsimu ir gamtoje regėjęs "tiesioginį perėjimą" nuo kosmo į Dievą. Skirtumas tarp Dievo ir pasaulio yra buvęs žinomas visais laikais, ypač krikščioniškoje istorijoje. Iš kitos betgi pusės Metzas teisingai įžvelgia, kad gamtinė aplinka yra buvusi — ir tai "ligi pat nesenos praeities" — Dievo reiškimosi vieta ir kad todėl žmogus gyvenęs "dieviškais ženklais persunktame" pasaulyje. Reiktų čia tik pridurti, kad *šitokiame* pasaulyje krikščionis gyvena ir dabar, nes net ir pats II Vatikano Susirinkimas, kaip minėta, yra įsitikinęs, jog žmonijos (nuosekliai ir gamtos) įvykiai "ženklina Dievo pėdsakus ir planus" (I,178). Svarbiausia tačiau Metzo mintis yra ta, kad mūsų dienomis šitoks pasaulio pergyvenimas esąs iš pagrindų pasikeitęs; kad dieviškieji ženklai yra iš pasaulio pradingę; kad

dabartinis žmogus, jausdamasis esąs "pasaulio statytojas", gamtą ir istoriją suvokia jau tik kaip medžiagą saviem planam, kuriuos jis vykdo be atodairos į pasaulį kaip reikšmenį.

Sutraukiant Metzo apibūdinimą, kokiu būdu moderniam žmogui Dievas pasaulyje mirė, galima būtų pasakyti: *Dievas gamtoje ir istorijoje mirė todėl, kad pasaulis nustojo buvęs reikšmenimi.* Pažinęs pasaulio dėsnius, veikiančius būtinu būdu, žmogus suvokė, kad gamta neturi jokių asmenybės bruožų. Skverbdamasis vis gilyn į pasaulio erdvę bei į jo daiktų vidų, jis niekur neužtiko Dievo. Mes dažnai šypsomės, girdėdami, kaip sovietų kosmonautai giriasi, esą savo kelionėse aplinkui žemę jie niekur ten aukštai 'danguje' Dievo neradę. Raidiškai suprastas, šis posakis iš tikro yra juokingas. Savo esme betgi jis yra išraiška viso moderninio žmogaus santykio su pasauliu. Jeigu didis švedų botanikas C. Linné (1707-78) galėjo dar didžiuotis, jo suklasifikuotoje augmenijos sąrangoje regėjęs "ką tik praėjusio Dievo pėdsakų", tai dabar šių žodžių nebepakartotų jokis šiandienos mokslininkas. Jokis mokslininkas negalėtų teigti, savo tyrinėjimais radęs Dievo ženklų pasaulyje. Pasaulis kaip ženklas į anapus yra moksliniam žvilgiui galutinai dingęs: šiam žvilgiui pasaulis tik būna, bet nieko nereiškia. Užuot skaitęs pasaulį kaip knygą, žiūrėjęs į jį kaip į paveikslą ir regėjęs jame tarsi veidrodyje aukštesnės tikrovės atspindžių, mokslinis žvilgis mato tik nebylius daiktus kaip žmogaus pažinimo bei veikimo medžiagą. Patys daiktai yra pasilikę toki pat kaip ir anksčiau. Pasikeitęs yra tik žmogaus *santykis* su šiais daiktais. "Pirmuoju atveju", sako H.U.von Balthasaras, "žmogaus dvasia žvelgia pro daiktus aukštyn, antruoju atveju ji žvelgia iš išdidžios savo aukštybės į daiktus žemyn".[34] Pirmuoju atveju daiktai yra, kaip sakyta, skaidrūs: pro juos matyti kažkas kita, kas nėra pasaulis. Antruoju atveju daiktai yra tamsūs: žmogaus žvilgsnis atšoksta nuo jų, ir jie rodo tik tai, kas *jie* yra. Pirmuoju

atveju daiktai nereikalauja būti moksliškai tyrinėjami: jie byloja žmogui savaime, kai tik jis į juos žvelgia, kaip šv. Pranciškus Asyžietis į saulę, kurią jis pergyveno kaip Aukščiausiojo ženklą: "De Te, Altissimo, porta significatione".[35] Antruoju atveju daiktai yra reikalingi ilgo bei kantraus tyrimo, kad žmogus mokslo bei technikos priemonėmis įsiskverbtų į jų būtį ir atskleistų jos sąrangą bei jos dėsningumą, nes grynas jų regimumas apie tai beveik nieko nesako.

Šis antrasis atvejas kaip tik ir žymi moderninio žmogaus santykį su pasauliu: žmogus žvelgia į pasaulį iš aukšto, pergyvena daiktus kaip nieko nesakančius ir verčia juos techninėmis priemonėmis atskleisti savo vidų, tačiau ne ženklo, o paprastos būties prasme. Šios gi būties mokslinis atskleidimas jam Dievo nerodo. Pasaulio nureikšminimas padaro, kad modernus žmogus Dievo pasaulyje neberegi ir niekur jo pėdsakų neberanda. Nes, būdamas tik būtis, o nebe ženklas, pasaulis nebetenka ryšio su Dievu ir tampa nebe Dievo. Kol pasaulis pergyvenamas kaip reikšmuo, tol jis yra, kaip sakyta, palenktas tam, ką jis reiškia ir į ką nurodo, nes ženklas gyvena ne sau, o ženklinamajam, šiuo atveju Dievui. Netekęs betgi savo reikšmingumo, pasaulis netenka kartu ir savo priklausomybės Dievui kaip ženklinamajam. *Nureikšmintas pasaulis yra kartu ir nudievintas pasaulis,* ne tik ta prasme, kad jis yra ne Dievas, bet ir ta prasme, kad jis yra ne Dievo. O pasaulis, virtęs nebe Dievo, yra sekuliarizuotas pasaulis. Sekuliarizacijos esmė užtat ir glūdi pasaulio kaip būties pabrėžime ir pasaulio kaip reikšmens paneigime. Pasaulis kaip dviejų plotmių tikrovė čia nyksta. Sekuliarizacijai jis yra nebe dviejų, o tik vienos plotmės: tik būtis, bet ne ženklas; tik daiktas, bet ne reikšmuo.

Nuosekliai tad ir žmogaus santykis su šiuo vienaplotmiu pasauliu darosi taip pat vienaplotmis. Pasaulis nebekreipia žmogaus dvasios žvilgio aukštyn; priešingai, jis krei-

pia šį žvilgį tik žemyn — į daiktus. Saulė sekuliarizuotam žvilgiui yra tik fizinis kūnas, tik dujų kamuolys, tik viena iš milijardų žvaigždžių, bet ne Aukščiausiojo reikšmuo, kaip ją pergyveno šv. Pranciškus Asyžietis. Augmenijos sąranga yra jų išsivystymo pasėka, o ne Dievo sukurta tvarka atskleidžianti Jį patį, kaip galvojo Linné. Ir pats žmogus galop yra šio išsivystymo vaisius, kuriame evoliucija esą pasiekusi savisąmonės ir kuris todėl turįs galios atsigrįžti tiek į pasaulį, tiek į save patį, kad savo veikla tvarkytų bei keistų ir pasaulį ir save. Žmogaus gi atsigrįžimu pasaulis esti užsklendžiamas ir virsta uždara sistema, kurioje nėra jokio plyšio į anapus. Pasaulis, kaip K. Rahneris apibūdina dabartinę jo sampratą, "yra virtęs atbaigtu dydžiu. Jis nėra tam tikruose taškuose atviras ir nepereina į Dievą; jis nepatiria tam tikruose taškuose Dievo priežastingumo stūmio".[36] Žmogus gyvena pasaulyje ne tam, kad pro jį regėtų kažką kitą, kas nėra pasaulis, bet kad atsidėtų pasaulio būčiai keisti bei tobulinti ir, kaip šiandien nuolatos pabrėžiama, jaustųsi atsakingas už savo veiklą. Štai kodėl O. Semmelrothas sekuliarizaciją ir vadina "praktiniu esminio žmogaus dviplotmiškumo neigimu"; neigimu dvejopos žmogaus linkmės, būtent: "linkmės į pasaulį ir kartu linkmės į Dievą".[37] Sekuliarizacija pripažįsta ir laiko tikrovišką tik vieną linkmę, būtent, linkmę į pasaulį.

Tuo būdu ji yra žymiai gilesnis dalykas, negu tik kova už pasaulio savarankiškumą Bažnyčios atžvilgiu. Tai mėginimas paversti žmogaus buvimą vienaplotmiu — ne tik praktiškai, lenkiant jį atsidėti pasaulio rūpesčiam bei vargam, bet sykiu ir teoriškai, suprantant ir patį žmogų kaip pasaulio būties apraišką, kurios prigimtis iš pasaulio kyla ir kurios pašaukimas pasaulyje išsisemia. Kadangi šios apraiškos būtis yra sąmoninga, todėl ji stovi visų kitų pasaulio apraiškų viršūnėje, ir po jos kojomis guli visa pasaulio įvairybė. Sekuliarizuotas žmogus yra taip lygiai apvaini-

kuotas garbe ir šlove, kaip ir krikščioniškasis žmogus. Tačiau šio apvainikavimo pagrindas yra iš esmės skirtingas. Krikščioniškajam žmogui pasaulis guli po jo kojomis *kaip Viešpaties veikalas* ir todėl rodo į Jį ir tuo garbina Jo vardą. Tuo tarpu sekuliarizuotam žmogui pasaulis guli po jo kojomis *kaip niekeno daiktas* (res nullius). Žmogus yra vienintelis jo savininkas, nes jis pasiima jį savo pažinimu ir savo veikimu. Tai, ką sovietinis gruzinų rašytojas G. Tabidzė savo eilėraštyje "Liaudis" yra pasakęs apie komunistinio žmogaus santykį su pasauliu, tinka ir visam moderniniam santykiui: "Pažvelki į miškus, į pievas ir į laukus! Pažvelki į kalnus, skęstančius rožiniame rūke! Tu esi visų jų laimingas valdovas! Tu esi pasaulyje tarsi savuose namuose. Tavo nuosavybė yra kalnynų turtai, apsnigtų viršūnių žėrėjimas ir neaprėpiamos dangaus platybės. Visur tu esi vienintelis šeimininkas (vsemu choziain ty odin).[38] *Žmogus kaip vienintelis pasaulio šeimininkas* — štai posakis, giliausiai atskleidžiąs sekuliarizacijos esmę ir sykiu nurodąs, kokiu būdu pasaulis tampa nebe Dievo.

Žmogaus kaip vienintelio šeimininko samprata bei pergyvenimas nušviečia mum ir aukščiau minėtą buvimą be Kristaus, kurį pavadinome pasaulio nuodėme, padarančia pasaulį vertą Dievo teismo. Gyvendamas pasaulyje tarsi savuose namuose ir laikydamas save vieninteliu šių namų šeimininku, sekuliarizuotas žmogus negali pakelti, kad Krikščionybė skelbtų, esą Kristus atėjęs į pasaulį kaip į savo nuosavybę. Pasaulis juk esąs žmogaus nuosavybė, ir Kristui čia nėra ko ieškoti. Išganymas, Kristaus atneštas pasaulin, galįs būti suprastas tik kaip žmogiškojo sugyvenimo pakilninimas, bet ne kaip viso ko palenkimas Kristui kaip Galvai. Kristus-Išganytojas ontologine prasme, kuriam visa yra sukurta, virsta tuo būdu sekuliarizuoto žmogaus varžovu. Galimas daiktas, kad šios varžytinės nevisados esti sąmoningos. Galimas daiktas, kad sekuliarizuotas žmogus ieškosi

įvairių priedangų, kad pateisintų priešišką savo nusiteikimą. Esmėje tačiau Kristaus stūmimas iš pasaulio yra ne kas kita, kaip išvada sampratos, kad pasaulis yra gryna būtis, o ne reikšmuo, ir kad žmogus yra vienintelis šios būties valdovas, ją sau palenkęs savo mokslu ir technika. Kas tad skelbia, esą pasaulis rodąs į anapus, tas atima jį iš žmogaus ir paverčia šį nebe šeimininku, bet tik patikėtiniu, tik užvaizda, apie kurį kalba Evangelija ir kuris turįs duoti apyskaitą tikrajam talentų Savininkui (plg. Mt. 25, 19-30). Sekuliarizuotas žmogus tokios apyskaitos duoti kaip tik nenori, nes jam patikėtus talentus laiko ne skola, bet *savu* pinigu. Todėl jis nekenčia ano Didžiojo Savininko ir mėgina Jį išstumti legendoje, kai inkvizitorius atidaro Sevilijos kalėjimo duris ir sako suimtam Kristui: "Eik ir daugiau nebegrįžk! Niekados, niekados",[39] — ši scena kartojasi visą istorijos metą. Sekuliarizacijos vyksmu ji yra virtusi visų mūsų padėtimi.

4. SEKULIARIZACIJOS TIESA

Lig šiol kalbėjome apie sekuliarizaciją daugiau aprašomuoju būdu, aptardami jos dviprasmiškumą, jos galimybes ir galop jos esmę. Tačiau liko neatsakytas pats svarbiausias klausimas, būtent: sekuliarizacijos tiesos klausimas. Kiek sekuliarizacija yra teisi, šaukdamasi gamtos ir kultūros sričių savarankiškumo? Kiek ji teisi, nepaisydama pasaulio kaip ženklo? Ir ar iš tikro pasaulis *yra* ženklas į anapus? Jei taip, tai kur šis jo ženkliškumas reiškiasi ir ką jis mum sako? Jei ne, tai kokiu būdu pasaulis vis dėlto yra Dievo? — Štai klausimai, kurie savaime kyla ir prie kurių norėtume valandėlę stabtelti, nes, tik juos išsiaiškinus, atsiskleis mum ir sekuliarizacijos tiesa.

Pirmasis dalykas, kuris iš esmės rišasi su sekuliariza-

cija, yra klausimas: *ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta?* Kitaip sakant, ar per gamtos ir istorijos reiškinius byloja Dievas, skelbdamas žmonijai savo Valią, skleisdamas amžinąjį savo planą, duodamas įsakymų bei nurodymų ir vesdamas ją išganymo keliu? Šį klausimą keliame, išeidami anaiptol ne iš subjektyvaus pergyvenimo. Subjektyviai žmogus visais laikais yra Dievą pasaulyje radęs. "Jis girdi, kaip laukai Jį kužda; jis regi, kaip žvaigždės Jį dainuoja; jis niekur negali Jo pamiršti, nes visa yra tik Jo apsiaustas" (R.M. Rilke). Šiuo pergyvenimu rėmėsi viduramžiška pasaulio kaip knygos, kaip paveikslo ir kaip veidrodžio samprata; juo rėmėsi romantinis santykis su gamta kaip motinos įsčiom; juo gyveno net ir filosofinis pasaulio tikslingumo bei darnumo svarstymas, vedęs žmogų į Dievą kaip asmeninį ir absoliutinį Protą. Subjektyvus pasaulio pergyvenimas yra *žmogaus* kelias į Dievą. Tačiau ne šiuo keliu norime eiti, klausdami, ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta. Šį klausimą keliame išeidami iš Dievo *objektyvaus* atsiskleidimo žmonijai; atsiskleidimo, kuriuo yra grindžiamas jos santykis su Dievu arba religija. Kitaip tariant, čia norime suvokti, ar pasaulis yra *Dievo* kelias į žmogų.

Būdama *santykis,* religija iš esmės yra dvipolė, vadinasi, apimanti tiek žmogų, tiek Dievą. Nėra jokios nei grynai dieviškos, nei grynai žmogiškos religijos. Visokios kalbos apie vad. humanistinę religiją pagal L. Feuerbacho mintį "homo homini Deus est — žmogus žmogui yra Dievas" [40] yra nesusipratimas. Tai suvokė jau didis marksizmo teoretikas G. Plechanovas, kritikuodamas rusiškuosius 'dievadirbius' (bogostroiteli) ir savo mintį sutraukdamas į šiuos būdingus žodžius: "Nėra jokios religijos be Dievo; kur yra religija, ten turi būti ir Dievas".[41] Iš kitos pusės, nėra jokios religijos ir be žmogaus; kur yra religija, ten turi būti ir žmogus kaip sąmoninga bei veikli būtybė *Dievo* atžvilgiu. Todėl nesusipratimas yra ir kalbos apie ateistus kaip apie

anoniminius krikščionis, kurie, padoriai gyvendami ir gera darydami artimui, jau tuo pačiu, tegu ir nesąmoningai, tiki į Dievą ir vykdą Krikščionybę, nors savo žodžiais bei elgesiais savo tikėjimą ir neigtų.[42] Religija kaip santykis negali būti nei Dievo užsisklendimas savo didybėje, nei žmogaus užsidarymas savo vienatvėje. Religijos nėra tol, kol Dievas gyvena "neprieinamoje garbėje", kaip apie Jį sako vienas bizantininės liturgijos himnas, arba kol žmogus slepiasi "nuo Viešpaties po sodo medžiais", kaip apie pirmuosius nusidėjėlius kalba Šventasis Raštas (Pr. 3,8). Religija gali kilti tik tada, kai Dievas apsireiškia žmogui ir kai žmogus atsiveria Dievui, vadinasi, kai Dievas palieka savo transcendenciją ir nusileidžia žmogaus plotmėn ir kai žmogus palieka savo imanenciją ir eina Viešpaties pasitiktų. *Religija yra Dievo ir žmogaus susitikimas pakeliui į vienas kitą. Tai nėra* koks nors grynai vidinis pergyvenimas, bet tai visiškai objektyvus vyksmas, kurio metu susieina žmogus nusidėjėlis su Dievu Išganytoju, tuo būdu pradėdami ir vykdydami atpirkimo istoriją.

Kur yra šio susitikimo vieta? Kur žmogus pasitinka Dievą, palikęs savo slėpynę "po sodo medžiais" ir išėjęs Viešpaties ieškotų? Kur apsireiškia Dievas, palikęs savo "neprieinamą garbę" ir išėjęs nusidėjėlio ieškotų?

Pati pirminė Dievo apsireiškimo vieta, kurioje žmogus Dievą objektyviai randa ir todėl užmezga su Juo religinį santykį, gali būti tiktai *gamta*, vadinasi, šalia žmogaus (asmenine ir visuomenine prasme) esąs pasaulis su savo apraiškomis, įvykiais ir dėsniais. Šiandieninė evoliucijos teorija gali būti, kaip matysime trečiame šios knygos skyriuje, gana stipriai kritikuojama filosofiniu bei teologiniu atžvilgiu, kiek ji pati, peržengusi gamtamokslio ribas, virsta filosofija ir net teologija (pav. Teilhard de Chardin atveju). Tačiau jokiu būdu negalima neigti jos atskleisto fakto, kad žmogus yra *išsivystanti būtybė*, vadinasi, kad jo buvimas pasaulyje ne-

visados yra buvęs toks, koks yra dabar. Be abejo, šio išsivystymo eiga gamtamoksliui yra tokia spragota, jos pradžia tokia tamsi ir jos priežastys tokios neaiškios, jog šiandien, kaip teisingai pastebi P. Overhage, vis labiau įsitikinima, kad "viena biologija savomis tyrimo priemonėmis neįstengia išaiškinti atsiradimo naujos buvimo lyties, kurią regime žmoguje".[43] Nepaisant betgi visų šių sunkenybių bei negalių pats *išsivystymas* yra neabejotinas. Jo esmė glūdi tame, kad žmogus, atsiradęs pasaulyje (*kaip* jis atsirado, evoliucijos teorija pasakyti negali[44]), iš lėto, tačiau pastoviai bei ryžtingai vadavosi iš gamtos priklausomybės, pamažu kurdamas naują savo gyvenimo aplinką, kurią vadiname kultūra. Evoliucija žmogiškojoje būtyje reiškia nuolatinį perėjimą nuo gamtos prie kultūros arba gamtos palenkimą savo reikalam. Tai betgi kaip tik ir rodo, kad pradinis žmogus yra buvęs gamtai tiek stipriai palenktas, jog ši iš tikro jam buvo tiesioginė gyvenamoji jo aplinka — tegu ir neromantine prasme kaip 'aukso amžius' ar 'motinos įščios'. Pirminio žmogaus ypatingas susijimas su gamta yra buvęs neišvengiamas ir jo išsivystyme visiškai suprantamas dalykas.[45]

Betgi ir šis pirminis žmogus turėjo religiją, vadinasi, santykiavo su Dievu. Krikščionybė, atsiremdama į Dievo kaip Meilės sampratą, yra įsitikinusi, kad "bereliginis žmonijos istorijos tarpsnis yra gryna išmonė ir kad religija savo esme nėra priklausoma nuo kultūros laipsnio".[46] Tai reiškia, kad religija yra buvusi ir tada, kai žmogus gyveno dar kuo mažiausiai perkeistoje gamtoje. Ir tada Dievas jam reiškėsi kaip jo Gelbėtojas. Ir tada žmogus ieškojo To, kuris atleistų jam kaltes ir saugotų jį nuo negandų. Ir tada jis tikėjo į anapusinį gyvenimą, ką rodo visų amžių laidosenos palaikai. Tačiau kas buvo tasai *laukas*, kur anas pirminis žmogus galėjo Dievo apsireiškimą *objektyviai* užčiuopti ir todėl suprasti, kad Viešpats yra netoli jo (plg. Apd.

17,27)? Kokiais ženklais bylojo Dievas į šį žmogų, tebegyvenantį laukinį gyvenimą? Juk kad žmogus pajėgtų Dievą pasitikti, pats Dievas turi nužengti į žmogaus plotmę, nes į Dievo plotmę žmogus pakilti negali. Kiekvienas Dievo apsireiškimas turi būti šitoks nužengimas. Jis turi būti susižmoginimas ir net susidaiktinimas, vadinasi, įsikūnijimas į žmogui prieinamus bei suprantamus dalykus. Dievas byloja žmogui ne dieviškai, bet žmogiškai. Tai pagrindinis apsireiškimo dėsnis, kuriame slypi ne tik jo sėkmingumas sielovadiniu atžvilgiu, bet kartu ir jo priklausomumas nuo žmogaus išsivystymo laipsnio ir tuo pačiu nuo jo istorijos pobūdžio. Apsireiškimo *būdas* kinta, nes kinta žmogus su visa savo aplinka.[47] Dievas kalba į žmogų visados, nes Jis yra Meilė. Bet kaip tik todėl, kad Dievas yra Meilė, Jis kalba į žmogų kiekvieną sykį taip, kad šis Jo kalbą suprastų — ne kaip subjektyvią savo vidaus nuotaiką, bet kaip objektyvų jam iš viršaus duotą *ženklą*. Objektyvinis ženkliškumas yra kiekvieno apsireiškimo būdas, tegu šis būdas ir labai įvairuotų. Dievas kalba "tūleriopu būdu" (Žyd. 1,1), bet Jis kalba kiekvieną sykį objektyviai ir suprantamai.

Kokiais tad ženklais galėjo Dievas prabilti į patį pirminį žmogų? Į kokią šiam žmogui prieinamą bei suprantamą jo būsenos plotmę galėjo nusileisti Dievas kaip Apreiškėjas? Atsakymą į šį klausimą mėgina duoti kardinolas J. Daniélou, ieškodamas vaidmens, kurį stabmeldybė vaidina išganymo istorijoje.[48] Išganymo istorija juk prasideda žmogaus puolimu, kuriuo prasideda ir jo žemiškoji istorija apskritai. Kiekvienas santykis su Dievu arba religija dalyvauja šioje išganymo istorijoje. Nuosekliai tad joje dalyvauja ir stabmeldybė. Tačiau kaip? Koks yra jos vaidmuo šiame dalyvavime? Šio klausimo išsprendimą Daniélou regi Nojaus istorijoje. Nojų Viešpats, kaip žinome, išgelbėjo nuo tvano ir sudarė su juo sąjungą, vadinasi, jam apsireiškė, nužengdamas į Nojui prieinamą bei suprantamą plotmę,

atitinkančią jo būseną. Ir štai, ši plotmė, iš kurios Viešpats Nojui bylojo, buvo grynai *gamtinė*: tvanas kaip gamtinė katastrofa yra Dievo bausmės išraiška (plg. Pr. 7, 4-6), vėjas kaip gamtinis reiškinys yra šios bausmės užbaigėjas (plg. Pr. 8,1), vaivorykštė irgi kaip gamtinis reiškinys yra Dievo pažado ženklas, kad daugiau žemės tvanu nebebausiąs (plg. Pr. 9,11-16). Visoje šioje istorijoje Dievas apsireiškė ir kaip Teisėjas bei Baudėjas ir kaip Gelbėtojas bei Vadovas ateičiai. Tačiau visais atžvilgiais Jis apsireiškė per gamtą. Gamtos reiškiniai — tvanas, vėjas, vaivorykštė — buvo Nojui Viešpaties ženklai, skelbę jam Dievo rūstybę, Jo pasigailėjimą ir Jo pasilikimą su žmonija amžiam: "Kai tik vaivorykštė pasirodys debesyse, aš pažvelgsiu į ją ir prisiminsiu amžiną sąjungą tarp Dievo ir kūninių padarų žemėje" (Pr. 9,16).

Nuosekliai tad Danielou Nojaus religiją laiko *gamtine religija*, nes visi Nojui Dievo duoti ženklai buvo gamtiniai reiškiniai. Ir pats Dievas, tvanui pasibaigus, atrodo, labiau gailėjosi sunaikintos gamtos negu žuvusių žmonių: šie esą "pikti savo širdyje nuo pat jaunystės" (Pr. 8,21), tuo tarpu gamtos padarai yra nekalti. Kodėl tad jie turėtų būti baudžiami kartu su žmogumi? Užtat Dievas ir kalbėjo "pats sau: Aš nebeprakeiksiu daugiau žemės žmogaus dėliai... Jokio gyvo padaro daugiau nebebausiu taip, kaip dabar padariau" (Pr. 8,21). Nuosekliai tad ir sąjunga, apie kurią Dievas kalbėjo po tvano, buvo sudaryta ne tik su Nojumi bei jo palikuonimis (plg. Pr. 9,9), bet ir "su kiekvienu žemės gyvūnu" (Pr. 9,10). Vaivorykštė kaip šios sąjungos ženklas buvo duotas ne tik žmogui, bet ir gamtai: "Aš lenkiu savo lanką debesyse. Jis bus ženklas tarp manęs ir šitos žemės" (Pr. 9,13). Nojaus atveju Dievas iš tikro apsireiškė kaip gamtos Viešpats, per ją kalbėdamas ir ją globodamas. Gamta buvo toji plotmė, į kurią Dievas nužengė, kad apsireikštų žmogui, esančiam su gamta dar ypatingai susietam.

Nojaus įvykis meta, pasak Daniélou, šviesos ir visom kitom gamtinėm religijom suprasti. Nojaus religija nebuvo išimtis ano meto žmonijos istorijoje. Visos religijos tuo laiku buvo gamtinės, ir visose jose Dievas reiškėsi per gamtinius įvykius. Nojus buvo tik *dorinė* — anaiptol ne reiliginė — išimtis: Jis "buvo teisingas, nebaustinas žmogus tarp savo amžininkų", taip jį apibūdina Senasis Testamentas (Pr. 6,9). Todėl Viešpats jo ir pasigailėjo, o kitus nubaudė — ne todėl, kad jų religija būtų buvusi Dievui nepriimtina, bet todėl, kad jie buvo *doriškai* sugedę, vadinasi, nepaisė jiem Dievo duodamų per gamtą ženklų. Nojus jų klausė ir todėl "vaikščiojo su Dievu" (Pr. 6,9). Tai reiškia, kad ir gamtinė religija gali padaryti žmogų teisų Viešpaties akivaizdoje. Jeigu gamtinę religiją vykdąs žmogus doriškai smunka, tai kalta čia yra ne ši religija, bet pats žmogus. Nojaus teisumas todėl ir leidžia Daniélou daryti išvadą, kad "gamtinėse religijose esama tiesos" ir kad "jos atitinka pirmykštę sąjungą, būtent sąjungą su Nojum, kai Dievas apsireiškė gamtinio ritmo taisyklingume", liudijančiame "Jo ištikimybę".[49] Gamta pirminiam žmogui buvo sakralinė, nes Dievas tikrai joje gyveno: ji buvo Jo šventykla, ir žmogaus santykis su šia Dievo šventykla buvo pilnas pagarbos ir net baimės. Pirminis žmogus jautė Dievo artumą "gamtiniame ritme, žvaigždžių skriedime, metų laikų eigoje"; visi šie dalykai teikė jam galimybės "šiek tiek pažinti Dievą; visi jie buvo šventybės atskleidimas" (t.p.). Šiai minčiai patvirtinti Daniélou cituoja šv. Povilo žodžius, esą Dievas "praeitais laikais leido visom tautom eiti savais keliais, tačiau nepaliko savęs be liudijimo, gera darydamas iš dangaus, duodamas lietaus ir derliaus, maitindamas ir pripildydamas mūsų širdis linksmybės" (Apd. 14,15-16). Vadinasi, tokios gamtinės apraiškos kaip lietus ir derlius, maistas ir džiaugsmas turėjo liudyti Dievą ir tuo būdu leisti žmogui pajausti Jo artumą. Be abejo, gamtinės religijos keliai buvo

labai įvairūs. Kiekviena tauta turėjo kitokių gamtinių reiškinių, per kuriuos Dievas kalbėjo. Bet nė viena tauta neliko be Dievo apsireiškimo arba savęs liudijimo. Daniélou neslepia, kad gamtinės religijos mus pasiekė išsigimusios. "Tačiau tai nereiškia, kad jų pagrindas nebūtų buvęs teisingas" (p. 25). Tai patvirtina ir II Vatikano Susirinkimas, sakydamas, kad "nuo pat senovės iki mūsų dienų įvairiose tautose buvo vienaip ar kitaip įžvelgta paslaptinga jėga, glūdinti pasaulio būvyje ir žmogaus gyvenimo įvykiuose. Kartais užtinkame jose net aukščiausios Būtybės arba ir Tėvo pripažinimą. Tas pažinimas ir pripažinimas pripildo jų gyvenimą gilaus religinio jausmo"[50] Kitaip sakant, Dievo apsireiškimas per gamtą yra buvęs *tikras* apsireiškimas, ir žmogaus santykis su šiuo per gamtą bylojančiu Dievu buvo *tikra* religija. Išganymo istorijoje gamtinė religija buvo pirmas konkretus šios istorijos tarpsnis, atitinkąs ano meto žmogaus išsivystymą. Nereikia stebėtis, kad šis tarpsnis truko ilgai, nes ir žmogus labai ilgai buvo 'laukinis'. Pasiekęs aukštesnio kultūros laipsnio, vadinasi, labiau išsivadavęs iš gamtos, jis susikūrė kitokią savo buvimo pasaulyje plotmę, kurioje ir Dievas jam *kitaip* apsireiškė. Tuo būdu kilo nauja religija kaip tolimesnė išganymo istorijos lytis.

Šios naujos religijos pradžią tiek Daniélou, tiek kiti religijų istorikai regi *Dievo sąjungoje su Abraomu* (plg. Pr. 15). Dievas siuntė Abraomą iš savo krašto į nežinomą šalį kaip būsimą jo palikuonių tėvynę (plg. Pr. 12,1-3); Jis siuntė jį į nežinomą ateitį, ir Abraomas keliavo "vis toliau ir toliau" (Pr. 12,9), neturėdamas nuovokos, kur jis eina ir ką galėtų savo klajonėmis pasiekti, juo labiau, kad buvo bevaikis (plg. Pr. 15,2). Bet jis pakluso Viešpaties Valiai ir bastėsi iš vieno krašto į kitą, sutikdamas karalių bei kunigų ir kovodamas su nedraugingomis gentimis (plg. Pr. 14,11-20). Kur tik naujai atvykdavo, tuoj pat statydavo aukurą ir šaukdavosi Viešpaties Vardo (plg. Pr. 12,7-8; 13,4;

13, 18). Mūsų laiko teologai, sekdami Soeren Kierkegaardu,[51] laiko Abraomą tikinčio žmogaus pavyzdžiu: jis tiek atsiveria Dievui, jog ne tik neklausia, kur ir kam jį Viešpats siunčiąs, bet ir be jokio murmėjimo sutinka paaukoti net savo sūnų (plg. Pr. 22). Todėl labai dažnai (jau nuo B. Pascalio laikų) "Abraomo Dievas" yra laikomas priešingybe "filosofijos Dievui": pirmasis esąs tikėjimo, antrasis — žinojimo Dievas. Galimas daiktas, kad Abraomo elgsena iš tikro yra pavyzdinga ir kad Dievas jo pergyvenime iš tikro yra religinis Dievas, vadinasi, paliečiąs pačią mano būtį, o nepasiliekąs suvoktas tik kaip loginė išvada, kilusi svarstant pasaulio sąrangą. Ši įžvalga gali būti laikoma visiškai teisinga. Ir vis dėlto ji liečia ne naują *religiją*, kilusią iš Dievo sąjungos su Abraomu, o tik paties Abraomo nuotaiką arba jo *religingumą*, vargu kuo nors iš esmės besiskiriantį nuo Nojaus religingumo. Tuo tarpu subjektyvinė Abraomo nuotaika — jo gilus klusnumas Dievo valiai ir beatodairinis ja sekimas kasdienoje — dar nepasako, kuo gi Nojaus religija *objektyviai* skiriasi nuo Abraomo religijos.

Susitelkęs apie vidinį Abraomo religingumą, Kierkegaardas bei jo sekėjai nepastebėjo, kad, sudarydamas naują sąjungą su Abraomu, Dievas savo apsireiškimą arba aną šv. Povilo minimą savęs liudijimą iš gamtos perkėlė į visuomenę bei jos istoriją, būtent: į iš Abraomo kilsiančią tautą (plg. Pr. 17,4-8). Abraomas su savo žmona Sara turėjo tapti protėviais "tautų ir karalių" (Pr. 17,5. 16), kuriem Dievas pažadėjo "visą Kanaano kraštą kaip amžiną jų nuosavybę" (Pr. 17,8); Kanaaną nebe kaip gamtos gabalą, bet kaip erdvę valstybei su visa jos kultūra ir istorija. Pats Dievas pakartodamas primygtinai sakėsi būsiąs šios tautos — jos kultūros ir istorijos — "globos Dievas" (Pr. 17,7). Ši tauta bus Jo tauta; Jis gyvens joje ir jai vadovaus; visi jos žygiai esmėje bus Jo žygiai kaip ženklai, per kuriuos Jis kalbės žmonijai, duos savo įsakymus ir skelbs savo Valią. Visi šios

tautos vadai kalbės ir veiks ne savo, bet Jo vardu. Šios tautos istorija su visais savo įvykiais bus tikroji Viešpaties apsireiškimo erdvė. Todėl ji bus sakralinė, nes tai bus paties Dievo gyvenvietė. Dievo sąjunga su Abraomu užtat ir reiškia didžiulį posūkį išganymo istorijoje. Ji reiškia Dievo apsireiškimo plotmės pakitimą. Nuo Abraomo Dievas liudija save ne per gamtą — jos daiktus bei reiškinius, bet per išrinktosios tautos žmones bei įvykius. Nuo Abraomo nebe gamta yra tasai laukas, kur žmogus pasitinka Dievą, bet Izraelio istorija. Santykis su Dievu arba religija kinta: užuot gamtinės religijos ateina *istorinė* religija; istorinė ta prasme, kad žmogaus tiesioginis gyvenimas — jo bendruomenė ir jo kūryba — virsta tąja plotme, į kurią nužengia Dievas, norėdamas būti žmogaus apčiuoptas ir suprastas, kaip esąs netoli jo. Kol iš Abraomo kilusi tauta buvo klajoklė dykumoje, tol Dievas kišosi į jos istoriją tiesiog. Tapusi sėsli Kanaano žemėje ir susikūrusi valstybę, ji Dievo apsireiškimą vykdė per savo kunigus, karalius ir pranašus. Naujoji religija įgijo *valstybinės* religijos lytį: visa Izraelio tautos kultūra — poezija, filosofija, politika, šeima — buvo sakralinė, nes tai buvo Dievo reiškimosi laukas. Kiekvienas šio lauko supasaulinimas arba sekuliarizacija buvo laikomas neištikimybe Dievui arba laužymas sąjungos su Dievu iš žmogaus pusės. Visa tai yra mum daugiau ar mažiau žinoma, nes apie visa tai plačiai pasakoja Senasis Testamentas — ši Izraelio kultūros bei istorijos, sykiu tačiau ir Dievo apsireiškimo knyga, kadangi šiuodu dalyku — Izraelio istorija ir Dievo apsireiškimas per ją — yra neatskiriami.

Mažiau mum betgi aišku, kas atsitiko su gamtine religija, sudarius Dievui su Abraomu naują sąjungą ir tuo būdu pagrindus *naują* religiją. Pasirinkęs Izraelio tautą — jos istoriją, jos kultūrą, jos vadovus — savo apsireiškimo plotme, Dievas pasitraukė iš gamtos kaip savęs liudijimo lauko. Gamta nustojo buvusi Viešpaties gyvenviete arba Jo

šventykla. Dievas per ją nebekalba. Ji nebėra Dievo ženklas. Dievas nebesirodo žmonėm šventuose medžiuose ar miškeliuose, žaibuose ar perkūnijoje, lietuje, vaivorykštėje ar metų laikų eigoje. Jis rodosi tik Izraelio tautoje. Tiesa, ir jai Dievas nesykį yra reiškęsis dar per gamtinius dalykus: Mozei degančiame krūme (plg. Iš. 3,2-4), izraelitam, keliaujantiem per dykumas, debesyse dieną ir ugnies stulpe naktį (plg. Iš. 13,21), visai tautai, susiėjusiai prie Sinajaus kalno, ugnyje ir dūmuose (plg. Iš. 19,16-19). Gamta nestaiga nustojo buvusi Viešpaties savęs liudijimo sritis. Ir vis dėlto Mozė, primindamas Izraeliui visus šiuos gamtinius reiškinius, kaip Dievo ženklus, pabrėžia: "Viešpats kalbėjo į jus iš ugnies. Žodžių skambesį Jūs girdėjote, bet tik skambesį. Jūs neregėjote jokios išvaizdos" (Pak. 4,12). Ir kaip tik dėlto, kad Dievas neapsireiškė jokiu pavidalu, Mozė uždraudė Izraeliui gamintis Viešpaties paveikslų, vaizduojančių "vyrą ar moterį, ar kokį nors žemės galviją, ar sparnus ištiesusį paukštį, lekiantį ore, ar kokį nors žemės šliužą, ar kokią nors žuvį" (Pak. 4,16-17). Visos gamtinių daiktų lytys — žmogaus kūnas irgi yra gamtinė lytis — neturinčios būti Dievo ženklas. Dievas yra neregima Jėga, kalbanti ne per kurį nors regimą pavidalą, bet neregimu būdu: mes girdime Jo žodį, bet neregime Jo paties. *Istorinėje religijoje daikto vietą užima žodis.* Jis yra Dievo priemonė apreikšti žmogui savo Valią. Nuosekliai tad Mozė ir įspėja izraelitus: "Žiūrėk, kad, pakėlęs galvą į dangų ir regėdamas saulę, mėnulį ir žvaigždžių eibę, nesusigundintum ir nepultum prieš juos ant kelių. Nes juos Viešpats, tavo Dievas, sukūrė visom tautom. Jus gi Viešpats išsirinko, išvedė iš Egipto tirpyklos, kad būtumėte Jo tauta, kaip kad dabar esate" (Pak. 4,19-20). Tuo Mozė ir pabrėžė skirtumą tarp Izraelio ir kitų tautų. Izraelio santykio su Dievu pagrindas yra ne gamtinis, bet istorinis pasaulis, *Izraelio istorija,*

kurią pats Dievas pradėjo, sudarydamas sąjungą su Abraomu, ir kurią pats Dievas toliau vedė.

Kas tad yra gamtinė religija ryšium su šia istorine Izraelio religija? J. Daniélou ją vadina *pirmatake,* regėdamas kaip tik čia jos tiesą, kartu jos tragiką ir netiesą. Prieš sąjungą su Abraomu gamtinė religija buvo vienintelis teisingas žmogaus santykis su Dievu, nes gamta buvo vienintelis Viešpaties apsireiškimo arba savęs liudijimo laukas. Ji atitiko anuometinį žmogaus išsivystymo laipsnį ir todėl buvo teisinga. Tačiau ji buvo tik kelio paruošėja naujai religijai, prasidėjusiai su Abraomu. Po Abraomo sąjungos atėjo tokia religija, kurioje Dievas reiškėsi ne per gamtą, bet per istoriją. Tiesa, istorija neišskiria gamtos, todėl ir gamtiniai reiškiniai kaip Dievo ženklai buvo žinomi ir Izraelyje. Tačiau istorija duoda gamtai naujos prasmės; ji neima gamtos kaip tokios, bet įtraukia ją į žmogaus egzistenciją, teikdama jai naujo pavidalo. Todėl ir gamtiniai reiškiniai Izraelio religijoje buvo Dievo apsireiškimo vieta ne kaip toki, bet tik kaip erdvė, iš kurios suskambo Viešpaties *žodis.* Tai, kaip minėta, Mozė pabrėžė izraelitam labai aiškiai, norėdamas, kad jie skirtų savą religiją nuo Kanaano gyventojų religijos, kuri tebebuvo gamtinė Nojaus prasme. Gamtiniai reiškiniai, iš kurių izraelitai Dievo žodžio negirdėjo, nebebuvo Viešpaties ženklai, o tik nebylūs Jo padarai. Gamta po sąjungos su Abraomu buvo nusakralinta. Ji nebebuvo šventa, nes ji nebebuvo Viešpaties apsireiškimo plotmė. Jos uždavinys liudyti Dievą buvo baigtas. Po jos atėjo aukštesnis Viešpaties liudytojas, būtent: Izraelis su sava kultūra bei istorija. Gamtinė religija kaip istorinės religijos pirmatakas turėjo užsibaigti ir išnykti.

Bet ji neišnyko. Ji gyveno šalia istorinės Izraelio religijos. Ji tebegyvena ir šiandien šalia Krikščionybės. Ir štai, čia Daniélou kaip tik ir regi jos tragiką. Gamtinės religijos nelaimė yra ne ta, kad ji yra išsigimusi, bet ta, kad

ji nėra išnykusi. "Nojaus sąjunga", sako Daniélou, "buvo tikra žmonijos religija ligi sąjungos su Abraomu. Bet kaip tik šios sąjungos ji buvo pralenkta. O Evangelijos ji yra pralenkta dar sykį. Ji tad yra pasenusi dvigubai. Stabmeldiškųjų religijų klaida yra ta, kad jos neišnyksta apreikštosios religijos akivaizdoje" (p. 25). Čia Daniélou primena mum šv. Jono Krikštytojo vaidmenį ryšium su Kristumi. Šv. Jonas buvo Kristaus pirmatakas, ir kaip tik čia glūdėjo jo didybė. Tačiau jis suprato savo vaidmenį, todėl tylomis pasitraukė Kristaus akivaizdoje, pastebėdamas, kad jam reikią mažėti, o Kristui augti (plg. Jn. 3, 30).[52] Tuo tarpu gamtinės religijos šios savo paskirties būti pirmatakėmis nesuprato. Jos nepasitraukė nuo žmonijos išganymo scenos. Jos laikėsi ir toliau, nors jų uždavinys jau buvo atliktas. "Pirmatako pagunda", pastebi Daniélou, "kaip tik ir glūdi atsisakyme išnykti" (t.p.). Pirmatakas, kuris nenori eiti mažyn, užleisdamas savo vietą aukštesniajam, "priešinasi istorijai, mėgina sulaikyti Dievo planą, kuriam kaip tik pats atstovauja, ir todėl virsta nebe pirmataku, bet priešininku" (t.p.). Tai didžiai prasminga pastaba. Įsivaizduokime, kas būtų įvykę, jei šv. Jonas Krikštytojas būtų pasidavęs šiam gundymui ir, užuot užleidęs Kristui savo veiklos dirvą, būtų ėmęsis pats kurti *savą* religinę mokyklą. Jono veikla šalia Kristaus būtų buvusi nebe kelio tiesimas Aukščiausiajam, kaip šią veiklą apibūdino Zacharijas Jono gimimo dieną (plg. Lk. 1,7), bet ėjimas *savu keliu* ir tuo būdu pačios pasiuntinybės išdavimas.

Šitoks išdavimas kaip tik ir įvyko gamtinių religijų atveju. Perkėlus Dievui savo apsireiškimo plotmę iš gamtos į Izraelio istoriją, gamtinės religijos pasidarė tuščios: jos regėjo Viešpatį ten, kur jo objektyviai nebebuvo. Galimas daiktas, kad *subjektyviai* šios religijos ir toliau galėjo padaryti žmogų, kaip kadaise Nojų, "teisingą ir nebaustiną". Čia yra pagrindas krikščioniškos pažiūros, kad kiekvienas žmogus,

gyvenąs pagal savo sąžinę, gali pasiekti išganymo. *Objektyviai* tačiau visas šis stabmeldiškasis teisingumas po Abraomo rėmėsi klaida, nes Dievas per gamtą nebebylojo. Po Abraomo bet kokia gamtinė religija buvo klaidinga — ne tik tuo, kad ji nekartą garbino kūrinį, užuot garbinusi Kūrėją, bet klaidinga pačia savo esme, būtent tuo, kad ji gamtą laikė ir toliau Dievo apsireiškimo plotme, tuo tarpu ši plotmė jau buvo Izraelio istorija. Po Abraomo nebebuvo prasmės klaustis gamtos įvykių — audros, žaibų, paukščių skridimo —, kad jie mum atskleistų Viešpaties Valią, nes Dievas per juos nebebylojo, kaip tai buvo daręs anksčiau. Po Abraomo nebebuvo prasmės melstis miškuose, prie šaltinių, kalnų olose, nes ten Dievas nebegyveno: Jo gyvenvietė buvo Izraelis. Gamta neteko savo ženkliškumo, ji gyveno gryną būties gyvenimą su savais nepermaldaujamais dėsniais, virtusi medžiaga žmogaus veiklai. *Abraomo sąjunga su Dievu buvo gamtos supasaulinimas visuotine prasme.* Po Abraomo gamta yra sekuliarizuota. Jai yra nutraukta sakralinė uždanga; ji yra palikta gryname savo pasauliškume. Jeigu tad žmogus ir toliau stebi gamtą kaip Viešpaties savęs liudijimo ženklą, jis klysta ir tuo pačiu stumia gamtinę religiją vis toliau išsigimimo keliu. Ieškodamas Dievo Valios gamtos reiškiniuose, žmogus po Abraomo rado joje tik savo paties valią. Burtininkų, žynių, magų ir kunigų spėjimai iš gamtos ženklų apreiškė žmogui nebe Dievo, bet tiktai šių nepasitraukusių pirmatakų mintis. Bet koks mėginimas laikyti sekuliarizuotą gamtą ir toliau sakraline keršino žmogui, žalodamas jo santykį su Dievu ir tuo pačiu jį patį. Štai kur yra pagrindas, kodėl gamtinės religijos istorijos eigoje taip labai išsigimė. Nes kai tik žmogus Dievo vardu kalba ten, kur Dievas tyli, atsidaro durys sauvaliai kuo plačiausiai.

Dievo sąjunga su Abraomu betgi nebuvo paskutinė išganymo istorijos vyksme. Todėl ir Dievo apsireiškimas bei

savęs liudijimas Izraelio tautoje nebuvo paskutinė plotmė, kurion Viešpats nužengė, kad pasitiktų nusidėjusį žmogų. Nuo pat pradžios Dievas skelbė, kad sudarysiąs naują sąjungą, šį sykį jau nebepakeičiamą ir nebeišardomą, būtent: *asmeninės vienybės sąjungą.* Sąjunga su Nojumi buvo daugiau sąjunga su jo gyvenamąja gamtine aplinka, kurioje Dievas buvo jaučiamas esąs arti žmogaus gamtos jėgų bei reiškinių pavidalu. Sąjunga su Abraomu buvo daugiau sąjunga su tauta, kurią Dievas išsirinko kaip savo liudytoją ir per kurios istorijos įvykius bei kultūros lytis jis jai kalbėjo ir ją vedė. Tačiau abi šios sąjungos nebuvo asmeninio pobūdžio. Abiejose sąjungose Dievas pasiliko kaip veikianti, bet neregima *Jėga.* Šios Jėgos galią Nojus jautė gamtos reiškiniuose, Abraomas ir vėliau visa Izraelio tauta — savos istorijos įvykiuose ir bendrame jos likime. Kiekvienu betgi atveju Dievas nebuvo tarp žmonių kaip vienas iš jų, kaip jų brolis, būnąs taip, kaip ir visi kiti. O kol *šitokios* sąjungos Dievas nebuvo sudaręs, tol bet kuri kita sąjunga negalėjo būti galutinė ir neperžengiama. Štai kodėl ir sąjunga su Abraomu buvo tik laikinė. Štai kodėl ir Izraelis kaip Viešpaties apsireiškimo plotmė irgi buvo tik pirmatakas būsimai asmeninei sąjungai.

Asmeninė Dievo sąjunga su žmogumi įvyko — tai visiem mum žinoma — Logos kaip antrojo Šv. Trejybės Asmens įsikūnijimu žmogiškoje prigimtyje ir Jo gimimu iš Mergelės Marijos. Jėzus Kristus tapo šios naujos sąjungos išraiška, šio naujo žmogaus santykio su Dievu arba naujos religijos grindėju. Būdamas tikras Dievas ir tikras žmogus *vienаme* asmenyje, Kristus yra nebepakeičiama ir nebesuardoma Dievo ir žmogaus sąjunga. Sykiu Jis yra ir paskutinė sąjunga, nes asmeninės vienybės pralenkti nebegalima. Kristus yra išganymo vyksmo atbaiga. Po Jo nėra įmanomas joks kitas žmonijos atpirkėjas. Kai Dievas apsireiškia žmonijai regimo asmens pavidalu, regimo ne kaip kokia išvaizda,

bet kaip tikras žmogus, tai šis apsireiškimas yra galutinis, nes asmuo yra aukščiausia ir galutinė kategorija. Šia prasme Krikščionybė ir moko, kad Jėzus iš Nazareto yra neperžengiamas žmonijai tartas Dievo Žodis, tartas ne greitai nuskambančiu garsu, bet žmogiškąja prigimtimi, neatskiriamai sujungta su dieviškąja prigimtimi. Nuosekliai tad Krikščionybė laiko save paskutine ir neperžengiama religija. Kaip negalima peržengti asmeninės Dievo vienybės su žmogumi Kristuje, taip negalima peržengti nė žmogaus santykio su šiuo asmeniškai Kristuje gyvenančiu Dievu arba krikščioniškosios religijos. *Krikščionybė yra paskutinis išganymo istorijos tarpsnis.* Jokia kita religija arba kitu santykiu su Dievu Krikščionybės pakeisti nebegalima, nes nieko nebegalima pastatyti vietoje asmeninės Dievo vienybės su žmogumi. Kiekvienas bandymas pakeisti Krikščionybę reikštų atkritimą į Dievo kaip neregimos Jėgos sampratą stabmeldybės ar judaizmo prasme. Šitoks atkritimas betgi būtų priešingas pasiektam žmogaus išsivystymo laipsniui. Suvokęs save kaip nelygstamos vertės asmenį ir garbinęs Dievą kaip savąjį Tu, gyvenantį Kristaus asmenyje, žmogus nebegali grįžti atgal ir pradėti garbinti Dievą kaip kažkokią kosminę ar istorinę Jėgą. Tai reikštų atkritimą į barbarybę, nepaisant net ir labai aukštos techninės civilizacijos. Krikščionybę pakeisti gali tik ateizmas, vadinasi, paneigimas Dievo kaip tikrovės. Štai kodėl visokios teorijos, esą Krikščionybė esanti galima ir be Kristaus kaip Dievažmogio,[53] yra nesusipratimas tiek išganymo istorijos apskritai, tiek Krikščionybės skirtumo nuo visų ankstesnių šios istorijos tarpsnių.

Įvykus asmeninei sąjungai tarp Dievo ir žmogaus Kristuje, istorinė sąjunga su Izraeliu nustojo buvusi Dievo apsireiškimo plotmė — taip lygiai, kaip gamta nustojo buvusi apsireiškimo plotmė po Dievo sąjungos su Abraomu. *Istorinė* Izraelio religija užleido vietą *asmeninei* Kristaus religijai. Tai skelbia Naujasis Testamentas labai aiškiai. Visas

laiškas žydam yra skirtas atskleisti skirtumui tarp judaizmo ir Krikščionybės ir sykiu parodyti, kad pasilikti prie judaizmo reiškia, kaip jau šio skyriaus pradžioje minėjome, nesuprasti laiko (plg. Rom. 13,11) ir todėl būti išganymo istorijos pralenktam. To laiško autorius stengiasi žydam įkalbėti, esą jie turį "laikytis tų dalykų", kuriuos yra girdėję apie Kristų, nes kitaip jie bus išganymo istorijos srovės nunešti į šalį ("ne forte perefluamus", Žyd. 2,1). Izraelis yra buvęs Kristaus atėjimo pirmatakas ir kelio tiesėjas. Todėl jis turįs dabar suprasti savo vaidmenį ir nepaniekinti "taip didelio išganymo" (Žyd. 2,3), patvirtinto jo dalyvių ir paliudyto paties Dievo "ženklais ir stebuklais" (2,4). Kitaip Izraelis virstų tokiu pirmataku, kuris nenori eiti mažyn ir todėl tampa priešininku to, kuriam pats ruošė kelią. Tolimesnis Izraelio ir Krikščionybės santykių išsivystymas, deja, parodė, kad tame laiške išreikštas būkštavimas nebuvo be pagrindo: judaizmas atsisakė pasitraukti ir išnykti kaip Dievo santykis su žmogumi ir kaip Viešpaties savęs liudijimo plotmė. Jis pasiliko ir po Kristaus, kaip gamtinės religijos pasiliko po Abraomo. Tuo pačiu jis virto *objektyviai* klaidinga religija, nes po Kristaus Dievas kalba žmonijai nebe per Izraelio istoriją bei kultūrą, bet tik per savo Sūnų. Izraelio istorija virto nebyle, kaip ir gamta po Abraomo, nes Dievas šios istorijos įvykiuose nebesireiškia. Jo gyvenvietė dabar yra ne Izraelis, bet Kristus: "Visai Dievo pilnybei patiko apsigyventi Jame ir per Jį suderinti visa su savimi" (Kol. 1,19). Po Kristaus jokia galia — nei gamtinė nei istorinė — neturi teisės kalbėti Dievo vardu. Dievo vardu dabar kalba tik pats Kristus arba Jo išrinktieji bei pasiųstieji.

Visa tai mum yra daugiau ar mažiau žinoma. Tai, apie ką galbūt nė nepagalvojame, yra *pasėkos*, kurių atsirado, Kristui pasirodžius išganymo istorijoje ir pagrindus naują žmogaus santykį su Dievu arba naują religiją. Izraelio istorija ir kultūra buvo, kaip sakyta, sakralinės, nes per jas reiš-

kėsi Viešpats: jos buvo Dievo nužengimo plotmė. Izraelio tautos kultūra iš esmės neturėjo kitokio uždavinio kaip būti žmogui suvokiamas pavidalas, per kurį byloja Dievas. Po Kristaus betgi visa tai pakito iš pagrindų. Kadangi Dievas po Kristaus nebekalba ne tik per Izraelio, bet nė per kurios kitos tautos istoriją ar kultūrą, todėl *jokia* istorija ar kultūra dabar nėra sakralinės. Kultūros sakrališkumas po Kristaus yra taip lygiai dingęs, kaip gamtos sakrališkumas po Abraomo. Po Kristaus istorija visu savo kultūriniu turiniu Dievo nebereiškia, nebėra Jo ženklas ir savęs liudijimo plotmė. Dievo apsireiškimo ir Jo gyvenvietės perkėlimas iš Izraelio istorijos į Kristaus asmenį buvo nepaprasta kultūros sekuliarizacija. Kultūra buvo išvilkta iš sakralinių pavidalų ir supasaulinta. Po Kristaus ji išsivysto pagal savo pačios vidinius dėsnius, nebūdama *tiesiog* Viešpaties vadovaujama, kaip tai yra buvę Izraelyje.

Štai kodėl Krikščionybė jau pačiu savo buvimu yra nuostabus pasaulio sekuliarizacijos veiksnys. Juo labiau ji sklinda pasaulyje, juo labiau ji jį nusakralina arba supasaulina, nes Evangelijos dėsnis, kad Kristus yra vienintelis, per kurį Dievas reiškiasi bei kalba, nepakenčia šalia savęs jokios kitos Dievo apsireiškimo vietos. Krikščionybė naikina ne tik šventus miškelius bei šaltinius, bet ir pranašus, išminčius bei karalius, kurie tariasi ir toliau galį kalbėti Dievo vardu ir per savo darbus bei veikalus reikšti Viešpaties Valią. Krikščionybė sekuliarizuoja tiek gamtinius daiktus, tiek kultūrinius, nurodydama jiem vietą — pasaulinę žmogaus būties sritį. Kas tad mėgina kultūrinę kūrybą lenkti bažnytiniam autoritetui, tas atkrinta į judaizmą, kuriame Sinagogos vyresnieji apsprendė Izraelio kultūros linkmę bei dvasią, arba į stabmeldybę, kuriame gamtos vyksmas tarėsi esąs palenktas magų bei burtininkų galiai. Štai kodėl šiandien ir sakoma, kad "klerikalinimas ir sakralinimas Krikščionybės istorijoje amžių amžius eina ranka rankon".[54] Klerikalizmas Krikščionybėje yra ly-

giagretė apraiška su farizejizmu judaizme ir su magizmu stabmeldybėje: kiekvienu atveju čia norima išlaikyti pasaulio sakrališkumą ten, kur šio sakrališkumo jau nebėra.

Kaip ši trumputė išganymo istorijos apžvalga rodo, į klausimą, ar pasaulis yra Dievo apsireiškimo vieta, galima duoti tiktai dinaminį atsakymą: *savo išsivystymo eigoje pasaulis pamažu nustojo buvęs Dievo savęs liudijimo plotmė.* Nei gamtos reiškiniai, nei istorijos įvykiai nebėra ženklai, per kuriuos Viešpats dabar reikštųsi. Po Kristaus yra nusakralinta visa, kas anksčiau buvo iš tikro šventa. Todėl sekuliarizacija yra teisi, kiek ji atsiremia į gamtos ir kultūros savarankiškumą, nepaisydama pasaulio kaip ženklo, nes jo ženkliškumas išganymo istorijos eigoje yra dingęs. Tuo pačiu yra atsakomas ir pačioje šio skyriaus pradžioje keltas A. E. Loeno klausimas: "Ar tiesa, kad Dievas iš pasaulio traukiasi?"[55] Taip, Dievas iš pasaulio traukiasi tuo, kad savęs liudijimą perkelia kiekvieną sykį vis į kitą plotmę: iš gamtos į istoriją, iš istorijos į Kristaus asmenį. Tuo būdu netenka tiesos tiek gamtinė, tiek istorinė religija. Vienintelė teisinga pasilieka tik asmeninė religija, atremta į Kristų kaip vienintelę Dievo apsireiškimo plotmę.

Tačiau kaip tik ši pasaulio sekuliarizacija, prasidėjusi Abraomu gamtos atžvilgiu ir Kristumi istorijos bei kultūros atžvilgiu, turi nepaprastos reikšmės žmonijos pažangai. Nes tik tada, kai Dievas pasitraukia iš pasaulio kaip apsireiškimo plotmės, kai pasaulis nebetenka savo pobūdžio kaip Viešpaties ženklas, tik tada jis virsta *žmogaus* nuosavybe tikra šio žodžio prasme. Kitaip sakant, tik sekuliarizuota arba nusakralinta gamta ir istorija gali būti žmogaus veiklos medžiaga arba jo tyrinėjimo bei pažinimo laukas. Nuosekliai tad sekuliarizacija yra tiek gamtos, tiek dvasios (W. Dilthey) arba kultūros (H. Rickert) mokslų pagrindas. Kol gamta yra pergyvenama kaip Dievo apsireiškimo vieta ir kol gamtos reiškiniai yra aiškinami kaip Viešpaties bylojimas žmogui, tol

gamtos mokslai yra negalimi, o be jų negalimi nei technika, nei ūkis. Juk būtų piktažodžiavimas ir net nesąmonė gamintis perkūnsargį, jeigu žaibas yra Dievo pykčio išraiška. Perkūnsargis gali atsirasti tik tada, kai žaibas yra sekuliarizuotas, vadinasi, kai jis suvokiamas kaip paprastų paprasčiausias oro elektros išsikrovimas, neturįs savyje nieko antgamtiško bei sakrališko. Taip pat būtų prometejiškas sukilimas ieškoti priemonių beskausmiui gimdymui, jeigu šis yra Viešpaties bausmė moteriai už Ievos paklusimą žalčio gundymui. Tokių priemonių galima ieškoti bei rasti tik tada, kai gimdymas yra pergyvenamas kaip grynai biologinis vyksmas, nesąs nei Dievo bausmės, nei Jo palaimos išraiška.[56]

Šiuo atžvilgiu Krikščionybė yra nepaprastas pažangos variklis. Skelbdama, kad Dievas gamtoje nebegyvena ir per ją nebesireiškia, ji nusakralina gamtą, paverčia ją grynu daiktu ir atiduoda ją į žmogaus rankas. Didžiulis tad yra nesusipratimas kalbėti apie Krikščionybę kaip apie mokslo stabdį. Stabdis čia yra ne Krikščionybė kaip asmeninė religija, vadinasi, kaip žmogaus santykis su Kristumi, vienintele Dievo gyvenviete, bet daugelio krikščionių, ypač dvasininkų, pasąmonėje vis dar tebegyvenąs priešabraominis gamtos sakrališkumas, išganymo istorijoje jau seniai pralenktas, tačiau pasilikęs gamtinėse religijose, iš kurių, jas krikščioninant, jis perėjo kaip atgyvena ir į krikščioniškąją sąmonę. Kaip mūsų laikais yra žmonių, tikinčių į žvaigždžių įtaką žmogaus likimui, į laumes bei raganas, į arklio pasagą, nešančią laimę, taip yra ir krikščionių, kurie gamtoje regi Dievą — Jo Valią, Jo galybę, Jo planą ir todėl nedrįsta gamtos daiktų bei reiškinių tyrinėti taip, kaip jie būtų tyrinėjami, nusikratę dieviškų ženkliškumu. Jei šitoki žmonės turi kokios nors religinės ar pasaulinės galios, tai jie ir kitiem gamtos tyrinėjimą draudžia arba bent kliudo. Čia tad ir glūdi gamtos mokslų sankirtis su Bažnyčios atstovais naujųjų laikų pradžioje. Čia glūdi ir pagrindas, kodėl gamtos mokslai išsivystė ne Baž-

nyčios prieglobstyje, bet kaip tik šalia jos ir net prieš ją. Tačiau su Krikščionybe kaip Dievo apsireiškimu Kristuje tai neturi nieko bendro, kaip astrologija neturi nieko bendro su astronomija. Po Kristaus "visa yra jūsų" (1 Kor. 3,22), vadinasi, visa yra pavesta žmogui, Dievas nebepasilaikė nė vienos srities, į kurią žmogui būtų uždrausta įžengti.

Tą patį tenka pasakyti ir apie kultūrą. Kol kultūra yra kuriama pagal sakralinius dėsnius, tol ji teturi vieną uždavinį — būti Dievo apsireiškimo plotme, kaip tai yra buvę Izraelyje. Visos kitos kultūros kryptys, kurių žmogaus buvime esama daugybės, esti pastumiamos šalin arba net pamirštamos. Psalmės yra nuostabūs poezijos kūriniai. Tačiau jie yra vieninteliai, kuriuos Izraelis sukūrė. Jeigu net ir prileistume, kad Izraelio tauta buvusi iš esmės lyriška, tai vistiek negalėtume neapgailestauti, kad toki motyvai, kiap meilė, darbas, karas, mirtis, nerado atspindžio Izraelio poezijoje, jei ir rado, — skysime "Giesmių Giesmė", ši nuostabi meilės poema —, tai jie buvo suprantami ne tiesiogine, bet perkelta prasme kaip Dievo apsireiškimas simbolių kalba. Sakralinė kultūra visados yra kultūros siaurinimas ir net stingdymas, kas ypač ryškiai matyti Rytų Bažnyčioje, išlaikiusioje izraelitišką pažiūrą, esą Dievas ir po Kristaus apsireiškiąs per kultūrinius kūrinius, sakysime, per ikonas, kurių tapyba, tiesa, yra pasiekusi nepaprasto aukščio, tačiau šiame aukštyje ir sustingusi. Juk jeigu ikona, kaip ją aiškina Rytų Bažnyčios teologija,[57] yra Dievo apsireiškimas spalvomis, tai šio apsireiškimo turinys visados pasilieka tas pat. Mėginti *savaip* aiškinti Viešpaties savęs liudijimą spalvomis, yra erezija. Nuosekliai tad erezija yra ir ikonas kurti kitaip, negu tai buvę pradžioje. Pagal Rytų Bažnyčią esama ne tik žodžiu pasakytų, bet ir dažais nutapytų erezijų. Tai pavyzdžiai, kaip kultūra, būdama Dievo apsireiškimo plotmė, savo išsivystymą savaime stabdo. Kultūra gali išsiskleisti tik tada, kai ji esti kuriama ne kaip Viešpaties ženklas, bet kaip žmogaus veikalas

pagal jo paties vidinius dėsnius: menas pagal meno dėsnius, mokslas — pagal mokslo, filosofija — pagal filosofijos, ūkis — pagal ūkio, technika — pagal technikos ir t.t. Sakraliniai dėsniai, įvesti į kultūrą, veikia joje tarsi svetimas raugas. Viduramžiais Petro Damiano nukaltas posakis "filosofija yra teologijos tarnaitė" tinka visai sakralinei kultūrai: visos kultūros sritys virsta religijos tarnaitėmis, jeigu jos apvelkamos sakraliniais drabužiais. Tai nepergalėjimas izraelitiškos pažiūros, kuri buvo savo metu teisinga, būtent, tada, kai Dievas tikrai kalbėjo per istoriją bei jos turinį kultūrą, bet kuri virto objektyviai klaidinga, kai Dievas savo apsireiškimą perkėlė į savo Sūnaus Jėzaus Kristaus asmenybę. Tačiau kaip gamtos sakrališkumas laikėsi tūkstančius metų po Abraomo sąjungos su Dievu, taip kultūros sakrališkumas laikėsi šimtmečius po žmogaus sąjungos su Dievu Kristuje. Tokių atgyvenų išganymo istorijoje esama nemaža. Tačiau jos visos yra išganymo istorijos vyksmo pralenktos ir gyvena tik kaip praėjusiųjų šios istorijos tarpsnių liudytojos, bet ne kaip gyvastingos išganymo dabarties nešėjos bei skleidėjos.

Nuosekliai tad sekuliarizacijos vyksmas naujaisiais laikais, paneigdamas pasaulį kaip Dievo apsireiškimo vietą, ne tik kad nebuvo prieškrikščioniškas, bet tiesiog vykdė giliausią Evangelijos dėsnį — regėti Dievą nebe istorijoje (jos įvykiuose ir kūriniuose), bet vieninteliame Jėzaus iš Nazareto asmenyje. Galimas daiktas, kad kultūros sekuliarizacija nevienu atveju peržengė savo ribas; kad dėlto įvyko daug socialinių neteisybių Bažnyčios atžvilgiu; kad nesąmoningas Evangelijos tiesos vykdymas nekartą išsigimė į sąmoningą jos neigimą. Viso to teisinti nėra reikalo. Esmėje betgi šis vyksmas buvo būtinas, nes tik jis atidarė duris tikrai kultūrinei pažangai tiek gamtos mokslų srityje, tiek žmogiškosios kūrybos plotmėje. Jeigu Bažnyčios atstovai, savo metu taip aistringai kovoję už kultūros palenkimą bažnytiniam autoritetui, būtų supratę šio vyksmo pobūdį bei reikšmę ir patys būtų

kultūrą nusakralinę, paleisdami ją iš bažnytinės globos, kaip Dievas Logos įsikūnijimu ją paleido iš savo globos, tai anų išsišokimų, neteisybių bei skriaudų būtų buvę žymiai mažiau. Todėl reikia džiaugtis, kad II Vatikano Susirinkimas galop tai suvokė ir žmogiškosios kūrybos savarankiškumą, kaip jau esame minėję, aiškiai pripažino. Tuo būdu jis pripažino ir sekuliarizacijos tiesą.

5. SEKULIARIZACIJOS NETIESA

Būdama dviprasmė savo esmėje, sekuliariziacija lieka dviprasmė ir savo tiesoje. Teisinga yra teigti, kad pasaulio reiškiniai bei įvykiai patys savimi nėra ženklas į anapus, kad jie vyksta pagal jų pačių vidinį priežastingumą ir todėl ne reiškia, o tik paprastai yra. Nebesirinkdamas gamtos ir istorijos savęs liudijimo plotme, Dievas tuo pačiu sekuliarizuoja pasaulį, ir žmogus šiuo atveju virsta "tikru pasaulio savininku", kaip tai skelbia II Vatikano Susirinkimas (I,205). Tačiau pasaulis neišsisemia regimais gamtos reiškiniais, istorijos įvykiais ir kultūros kūriniais. Visi šie dalykai sudaro tik jo regimybę, tik jo paviršių, bet jie anaiptol dar neišreiškia jo gelmių. Pasaulis yra daugiau, negu tik gamtos tvarka su jos darna ar istorijos eiga su jos tarpsniais. Kitaip tariant, pasaulis neišsisemia kosmologine ir sociologine plotme. Krikščioniui jis turi dar vieną plotmę, būtent, *ontologinę*, kurioje jis būna ne kaip šis ar kitas reiškinys, ne kaip šis ar kitas įvykis, bet kaip Viešpaties *kūrinys*.

Ši tad plotmė, svarstant pasaulį, kaip tik ir yra dažnai pamirštama arba nepakankamai pastebima. Tuo tarpu tai ji yra pati svarbiausia, nes pati giliausia. Juk būti Dievo kūriniu yra žymiai daugiau, negu būti Jo apsireiškimo sritimi arba Jo ženklu. Savęs liudijimą pasaulio ženklais Dievas gali reikšti įvairiopai, kilnodamas jį iš vienos srities į kitą; ir

tai Jis iš tikro yra daręs laikų eigoje(plg. Žyd. 1,1-2). Tačiau Dievas jokiu atveju negali keisti savo santykio su pasauliu taip, jog šis nustotų buvęs Jo kūrinys, nes "kūrinys be Kūrėjo dingsta", pastebi II Vatikano Susirinkimas (I,204). Kūrinys yra visados ontologiniame santykyje su Kūrėju, vadinasi, tokiame santykyje, kuris kūrinį grindžia pačioje jo būtyje. Kaip tad galėtų Kūrėjas nutraukti šį santykį, negrąžindamas pasaulio į nebūtį, iš kurios Jis yra jį pašaukęs savo žodžiu "tebūnie — fiat" (plg. Pr. 1,3-31)? Kūriniškumo atžvilgiu pasaulis egzistuoja ne kaip kokia substancija, vadinasi, daiktas savyje, bet *kaip santykis*. Substancija pasaulis yra tik kosmologinėje savo plotmėje, todėl čia jis ir yra savarankiškas. Tačiau pasaulis yra santykis ontologinėje plotmėje, vadinasi, susietas pačiu savo buvimu su Tuo, kuris jam šį buvimą teikia. Kadangi buvimo teikimas arba kūrimas, krikščioniškąja pažiūra, yra ne vienkartinis veiksmas, bet nuolatinis vyksmas, todėl ir pasaulis kaip santykis niekados negali atitrūkti nuo savos būties šaltinio, nevirsdamas nebūtimi. Šia prasme ir reikia suvokti minėtus II Vatikano Susirinkimo žodžius, kad kūrinys be Kūrėjo dingsta. Štai kodėl į šio skyriaus pradžioje keltą A. E. Loeno klausimą, gal Dievas "pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs?", turime atsakyti: *taip*, Dievas pasilieka pasaulyje kaip ir buvęs ontologine prasme; pasilieka kaip jo Kūrėjas, kiekvieną akimirką šaukiąs pasaulį *būti*. Dievas gali pasaulį palikti kaip savo ženklą, bet Jis negali jo palikti kaip savo kūrinio.

Skirtumas tarp pasaulio kosmologinės bei sociologinės plotmės, kurioje vyksta Dievo apsireiškimas žmogui, ir ontologinės jo plotmės, kurioje vyksta kuriamoji Viešpaties galia, kaip tik ir atskleidžia mum antrąją sekuliarizacijos pusę jos tiesos atžvilgiu. Sekuliarizacija yra teisi, kiek ji pasilieka gamtinėje bei kultūrinėje pasaulio plotmėje, teigdama šios plotmės savarankiškumą ir lenkdama ją žmogui, kad šis įžvelgtų jos dėsnius ir juos taip tvarkytų, jog jie padėtų jam vyk-

dyti savas idėjas, savus norus bei planus. Tačiau sekuliarizacija virsta netiesa, kiek ji žengia į ontologinę pasaulio plotmę ir neigia kūrinišką jį pobūdį, atplėšdama jį nuo Dievo Kūrėjo ir tuo būdu teigdama pačios pasaulio *būties* savarankiškumą. II Vatikano Susirinkimas labai aiškiai, kaip jau minėta, pripažino pasaulio *daiktų* "savus įstatymus ir tvarką" (I, 204). Šios rūšies pasaulio savarankiškumas arba autonomija turinti būti, pasak Susirinkimo, gerbiama, nebandant jos pajungti kokiam nors autoritetui, net jeigu šis būtų ir pačios Bažnyčios (plg. I,204). Iš kitos betgi pusės, II Vatikano Susirinkimas taip pat labai aiškiai pastebėjo: "Tačiau jei žodžiais 'laikinųjų dalykų autonomija' laikoma, kad sukurtieji daiktai nepriklauso nuo Dievo ir gali būti žmogaus naudojami be sąryšio su Kūrėju, nėra nė vieno pripažįstančio Dievą, kuris nejaustų, kaip toks tvirtinimas yra klaidingas" (I, 204). Kitaip tariant, ontologinėje plotmėje nėra jokios pasaulio autonomijos, nes šioje plotmėje pasaulis laikosi tik ryšium su Kūrėju, todėl tik šio ryšio šviesoje ir gali būti žmogaus svarstomas bei pergyvenamas. Kiekvienas mėginimas taip nudievinti pasaulį, jog jis šį ryšį prarastų, vadinasi, nebebūtų suvokiamas kaip Viešpaties kūrinys, paverčia sekuliarizaciją netiesa.

Ana tad riba, kurios anksčiau ieškojome, klausdami, ligi kol gali eiti pasaulio nudievinimas bei jo nusakralinimas, kaip tik ir yra jo *kūriniškumas*. Šią ribą pasiekęs, sekuliarizacijos arba pasaulio nudievinimo vyksmas turi liautis. Pasaulis kaip Viešpaties kūrinys yra tarsi anas Horebo kalno papėdėje degąs ir nesudegąs krūmas, iš kurio sklinda paties Dievo balsas: "Neik arčiau! Nusiauk batus! Nes vieta, kurioje stovi, yra šventa" (Iš. 3,5). Mėgindama ir šią vietą, vadinasi, pasaulį kaip kūrinį nusakralinti, sekuliarizacija darosi nebekrikščioniška. "Jeigu sekuliarizacija kaip nudievinimas", prasmingai sako A. E. Loenas, "reiškia, kad pasaulis nebėra laikomas kūriniu arba kad 'kūrimas' iš viso nebegali būti

mąstomas, tuomet ji yra priešinga Evangelijai".[58] Pasaulio kūriniškumo pripažinimas ar nepripažinimas yra sekuliarizacijos tiesos ar netiesos galutinis mastas. Be abejo, reikia sutikti, kaip šiandien tvirtinama, kad "pasaulis, stebimas sukurtosios jo būties atžvilgiu, nėra tinkamas mokslo objektas",[59] nes mokslas stengiasi suvokti pasaulį kaip tik jo savarankiškume. Tačiau tai dar nereiškia, kad, norint pasaulį tirti moksliškai, reiktų paneigti jo kūriniškumą, vadinasi, jį sekuliarizuoti ontologinėje jo plotmėje. Mokslui ontologinė sritis yra nereikalinga, nes jos jis nepasiekia, nepasiekdamas tuo pačiu nė pasaulio kaip Dievo kūrinio. Kiekvieno mokslo objektas yra šis ar kitas pasaulio dalykas iš kosmologinės ar sociologinės jo plotmės. Peržengdamas šią plotmę ir mėgindamas spręsti apie pasaulio kūriniškumą, mokslas savaime virsta pasaulėžiūra, filosofija ir net religija, vadinasi, nebe mokslu. Tai šiandien aiškiai regėti tiek tų mokslininkų veikaluose, kurie Krikščionybei palankūs (pav. Teilhard de Chardin), tiek tų, kurie yra jai priešingi (pav. Jean Rostand). Pirmieji nusikalsta mokslui tuo, kad jį paverčia teologija ir net mistika, manydami galį mokslo keliu pasaulio kūriniškumą prieiti ir jį patvirtinti; antrieji paneigia mokslą tuo, kad manosi taip pat mokslo keliu galį pasiekti ontologinę pasaulio sritį ir taip pat mokslo priemonėmis įrodyti šios srities autonomiją nuo Dievo. Iš tikro tačiau nei vieni, nei kiti apie pasaulį kaip Viešpaties kūrinį negali nieko — nei teigiamo, nei neigiamo — pasakyti, kas tikrai būtų paremta *mokslu.*

Jeigu tad sekuliarizacija, šaukdamasi mokslo būtinybės, reikalauja taip nudievinti pasaulį, jog šis nustotų buvęs Dievo kūrinys, tai ji maišo kosmologinę bei sociologinę pasaulio plotmę su ontologine jo plotme ir tuo būdu klysta. Be abejo, kol gamtinė ar kultūrinė sritis yra sakralinė, tol, kaip jau sakyta, mokslas yra iš tikro negalimas, nes yra negalimas mokslinis pasaulio kaip Dievo ženklo tyrinėjimas. Moks-

las juk klausia, ne ką Dievas tuo ar kitu pasaulio reiškiniu nori *pasakyti*, bet kas šis reiškinys pats savyje *yra*. Esant gamtai ar kultūrai sakralinėm, mokslo klausimas ir Viešpaties atsakymas prasilenkia: pasaulis kaip Dievo apsireiškimo sritis liudija Jį patį, tačiau anaiptol neišreiškia pasaulio sąrangos. Pastebėjęs dykumose liepsnojantį, bet nesudegantį eržkėtrožių krūmą, Mozė tarė pats sau: "Eisiu ir pasižiūrėsiu šio nuostabaus reiškinio, kodėl krūmas nesudega" (Iš. 3,3). Tai buvo esmėje *mokslinis* klausimas, nors ir keltas smalsumo dėliai. Betgi jei Mozė iš tikro būtų pradėjęs fiziškai ar chemiškai tyrinėti, kodėl anas krūmas liepsnoja ir vis dėlto nesudega, jis būtų neradęs į tai jokio atsakymo. Jo nerastų ir šiandieninis labai modernus mokslas. Visokios teorijos, kurios mėgintų tokio degančio, bet nesudegančio krūmo priežastį surasti, būtų juokingos iš pagrindų, nes aiškintų gamtinį reiškinį savyje, nė kiek nepaliesdamos jo kaip Viešpaties ženklo, kuriuo Dievas Mozei paliudijo būsimą jo pasiuntinybę. Tokių nesusipratimų moksle yra visados buvę ir šiandien jų vis dar yra, sakysime, moksliškai nusiteikusių egzegetų ar egzegetiškai nusiteikusių mokslininkų svaičiojimai, kas yra buvęs tasai šviesulys, atvedęs išminčius "iš Rytų" į Jėzuzalę, ėjęs "pirm jų" ir galop sustojęs "viršum vietos, kur buvo vaikelis" (Mt. 2,1-9). Visoki astronominiai apskaičiavimai čia šauna pro šalį, nes šis reiškinys yra buvęs Dievo *ženklas*, paliudijęs Mesijo gimimą. Taip jį suprato anie Rytų išminčiai ir taip jį aprašė Evangelija. Kiekvienas tad bandymas šį ženklą suvesti į kokią nors formulą, yra nesusipratimas, nes mokslas Viešpaties ženklų paskaityti nepajėgia. Viešpaties ženklus suvokia tik tikėjimas, o ne mokslinis tyrinėjimas. Kol tad pasaulis kosmologine savo sritimi iš tikro yra pergyvenamas kaip Dievo reiškimosi sritis, vadinasi, kaip ženklas, tol mokslas yra negalimas. Kol, pavyzdžiui, dangaus skliautas yra Viešpaties pakojis, tol yra galima tik astrologija, bet ne astronomija. Šiuo atžvilgiu pasaulio nusakrali-

nimas mokslui yra būtinas, ir šiuo atžvilgiu sekuliarizacija yra teisi, reikalaudama kosmologinės ir sociologinės srities nudievinimo. Bet ji pasidaro tučtuojau neteisi, kai šį reikalavimą išplečia į ontologinę sritį, nes su šia sritimi mokslas neturi nieko bendro. Kadangi tačiau šis reikalavimas sekuliarizacijos šalininkų šiandien tiesiog aistringai keliamas, tai jis rodo, kad čia kalbama nebe mokslo, o pasaulėžiūros — ir tai nekrikščioniškos pasaulėžiūros — vardu. Štai kodėl šios rūšies sekuliarizacija, skverbdamasi į ontologinę sritį ir šią sritį nudievindama, darosi ne tik įtartina, bet yra tiesiog atmestina kaip klaidinga objektyviai ir kaip nenuoširdi subjektyviai.

Nuostabiausia betgi yra tai, kad sekuliarizacija nesuvokia ryšio tarp pasaulio savarankiškumo ir pasaulio kūriniškumo: *pasaulis yra savarankškas kosmologinėje srityje tik todėl, kad jis yra kūrinys ontologinėje srityje.* Kitaip sakant, jeigu pasaulis nebūtų Viešpaties sukurtas iš nebūties, jis niekad negalėtų būti savarankiškas ir todėl niekad negalėtų būti sekuliarizuotas. Pasaulio kūriniškumas yra jo nudievinimo arba sekuliarizacijos pagrindinė sąlyga. Pirmu požiūriu tai skamba gana keistai. Tačiau tai yra tiesa. Juk kas gi yra kūrimo iš nebūties idėja? Ne kas kita, kaip Krikščionybės atsakymas, koks yra esminis santykis tarp Dievo ir pasaulio. Ir štai, palyginę krikščioniškąjį atsakymą su kitais atsakymais, randame, kad jis vienintėlis išgelbsti pasaulio savarankiškumą ir tuo būdu sekuliarizacijos reikalą bei teisę. Visom pasaulėžiūrom, pripažįstančiom Dievo buvimą, bendras yra įsitikinimas, kad pasaulis kyla Viešpaties veikimu. Skirtybės prasideda tik tada, kai reikia paaiškinti, kokiu būdu Dievas pasaulį kildina, vadinasi, kame glūdi ano dieviškojo veikimo esmė. Atsakymų į šį klausimą esama gana įvairių. Bet visus juos galima suvesti į tris rūšis: Dievas žiedžia pasaulį iš pirminės, šalia Jo esančios medžiagos. Dievas tekėdina pasaulį pats iš savęs; galop Dievas kuria pasaulį iš nebūties. Ir štai,

tik šis trečiasis — krikščioniškasis — atsakymas pagrindžia pasaulio savarankiškumą.

Pirmoji pažiūra vadinasi *dualizmas*, nes čia iš pat pradžios prileidžiami du dalykai: pirminė medžiaga ir Dievas kaip šios medžiagos apipavidalintojas. Kas yra ši pirminė medžiaga, nuomonės labai įvairuoja. Platonui ji yra tuščia erdvė, kurioje laikosi keturi sugeometrinti pradai: ugnis, oras, vanduo ir žemė (plg. Timajas, 53a-57c). Iš šių geometrinių pradų demiurgas kildina, kaip Platonas sako, "nesuskaitomą kūnų įvairybę" (57c). Demiurgo veikimo esmė glūdi ne tame, kad jis teiktų pasauliui *būtį* kaip tokią, bet tik tame, kad jis teikia pasaulio kūnam *pavidalą*. Todėl šį demiurgo veikimą ir vadiname ne kūrimu, bet žiedimu, nes pirminė medžiaga — ana sugeometrinta erdvė — čia egzistuoja nepriklausomai nuo demiurgo: jis jos nekuria, bet tik ją apipavidalina, kaip, vaizdingai kalbant, puodžius apipavidalina molį, nužiesdamas puodų, vazų, lėkščių ir t.t. Nuosekliai tad ir daiktas, kilęs iš tokio žiedžiančiojo veikimo, nėra ir negali būti savarankiškas pats savyje. Juk materialine savo puse jis yra ne kas kita kaip anos pirminės medžiagos dalelė. Formaline gi savo puse jis yra ne kas kita kaip demiurgo idėjos įkūnijimas anoje dalelėje — lygiai taip, kaip ir puodžiaus nužiesta lėkštė: kas gi galėtų teigti, esą lėkštė turi savus dėsnius ir savą vertę, nepriklausomus iš vienos pusės nuo molio, iš kitos — nuo puodžiaus tikslo bei norų, įkūnytų lėkštėje? Kiekviename demiurgo padare glūdi pirminės medžiagos dėsniai, nes šis padaras yra tik anos medžiagos dalis ir todėl visu savimi laikosi šioje medžiagoje. Iš kitos pusės, demiurgo padaras yra palenktas idėjai, kuri yra įkūnyta anoje medžiagoje ir kuri teikia jam individualų pavidalą kaip regimą idėjos išraišką. Pats padaras kaip toks neturi nieko sava ir todėl negali būti savarankiška būtybė. Nesusipratimas tad kalbėti apie pasaulio daiktų savarankiškumą, jeigu pasaulis yra demiurgo žiedinys, nes tokiu atveju neįmanoma logiškai atsieti

pasaulio nuo pirminės medžiagos, kurioje jis laikosi materialiai, ir nuo demiurgo idėjos, kuri jį laiko formaliai kaip anos bendros medžiagos suindividualinimą. Kas tad atstovauja dualistinei pasaulėžiūrai, tuo pačiu neigia pasaulio savarankiškumą ir negali jo sekuliarizuoti, vadinasi, padaryti jį ne ženklu, o tikra būtimi. Dualizme pasaulis yra ženklas savo esme, todėl ir negali būti subūtinamas: *dualizme pasaulis tiktai reiškia.* Jo regimybė kaip būtis yra netikra: ji yra tik išvaizda ir net apgaulė, kas Platono filosofijoje, sakysime, matyti labai ryškiai. Dualistinė pasaulio santykių su Dievu samprata pasikartoja, kaip matysime trečiame šios knygos skyriuje, Teilhard de Chardin pasaulėžiūroje, paverčiančioje pasaulį tik kelrodžiu į ateitį, neturinčiu vertės *dabartine* savo būkle.

Antroji pažiūra kaip pirmosios priešingybė yra *monizmas.* Jos autorius yra paskutinis didis stabmeldiškosios senovės mąstytojas Plotinas (3 šimt. po Kr.). Pasak jo, yra tik vienas pradas, būtent, Dievas arba Absoliutas. Absoliutas yra vienis, sykiu tačiau ir daugis. Plotinas užtat ir klausia: kaip šis vienis santykiuoja su pasaulio daiktų daugybe? Kokiu būdu vienis ir daugis telpa šalia vienas kito? Plotino atsakymas: Absoliutas kaip vienis spinduliuoja iš savęs daugybę, tarsi saulė spindulius, pats savęs betgi neišspinduliuodamas. Kitaip tariant, Absoliutas tekėdina iš savęs pasaulį, kaip šaltinis tekėdina upelį. Tai nebe žiedimas iš ko nors, kaip Platono teorijoje, bet kildinimas (emanatio) iš savęs. Pirmas toks Absoliuto kildinys yra, pasak Plotino, dvasia (nous), toliau eina siela (psyché) ir galop medžiaga (hylé). Juo labiau ši būtybių srovė nuo Absoliuto kaip savo šaltinio tolsta, juo labiau ji temsta ir nyksta savyje, taip kad medžiaga, pavyzdžiui, būdama toliausiai nutekėjusi, tuo pačiu yra ir labiausiai sunykusi; virtusi beveik nebūtimi (mė on). Nesunku betgi suvokti, kad pasaulis kaip Absoliuto išplauka negali būti savarankiškas, nes savyje jis yra ne kas kita kaip

to paties Absoliuto pratęsimas. Net ir nusilpusios bei sumenkėjusios Absoliuto išplaukos yra vistiek jo išplaukos, o ne savarankiškos būtybės. Juk net ir tūkstančius kilometrų nuo savo šaltinio nutekėjęs upeliukas, vos srovenąs, užterštas ir drumzlinas, pasilieka vanduo, esmėje nesiskiriąs nuo savo šaltinio vandens. Monistinėje pažiūroje skirtumas tarp Absoliuto ir pasaulio nyksta. Pasaulio savarankiškumas darosi apgaulingas. Tiesa, ši pažiūra regimas pasaulio apraiškas — psichines, biologines, medžiagines jo savybes — vertina labai neigiamai. Tačiau ir neigiamas vertinimas nepadaro regimo pasaulio savarankišku. Jis vistiek lieka Absoliuto išplauka arba sunykęs Absoliutas, nors Plotinas niekur nepaaiškina, kodėl jis savo srovenime sunyksta. Pasaulis ir Dievas čia nėra dvi tikrovės, bet tik dvi tos pačios absoliutinės tikrovės būsenos. Kaip tad galima būtų šiame tekėjime įžiūrėti kokią nors pasaulio nepriklausomybę, jo savus dėsnius ir jo savą vertę, be kurių realumo nė sekuliarizacija yra neįmanoma? Sekuliarizuoti monistiškai suprastą pasaulį reikštų jį atjungti nuo Absoliuto ir tuo būdu jį visiškai išsekinti jo būtyje.

Trečioji pažiūra vadinasi *kreacionizmas*, atstovaujamas Krikščionybės. Pasak šios pažiūros pasaulis yra Dievo ne nužiedžiamas iš ko nors, ne kildinamas iš savęs, bet sukuriamas iš nebūties. Nebūtį čia reikia suprasti ne kokios nors tuščios erdvės, ne kokio neaprėžto daugio, ne maišaties, bet *būties stokos* tiesiogine šio žodžio prasme. Tai reiškia: kūrimo akimirką Dievas atlieka tokį veiksmą, kuris padaro, kad pasaulis *yra*. Be šio veiksmo pasaulis ne tik nebūtų pavidalas, tvarka bei sąranga, bet jo iš viso nebūtų. Kūrimas iš nebūties nereikalauja jokios pirminės medžiagos ir jokios idėjos, todėl jis ir nėra žiedimas iš ko nors ir pagal ką nors; jis nereikalauja jokio srovenimo iš Absoliuto, todėl nėra Dievo ištaka arba Jo — tegu ir sunykęs — tęsinys. Kūrimas yra Viešpaties veiksmas, Šventaraščio pasakymu 'žodis', kurio atoliepis ir yra pasaulis *kaip būtis*. Daiktas, sukurtas iš nebū-

ties, neturi visiškai nieko, kas jį savimi laikytų ir todėl apspręstų, kaip pirminė medžiaga bei demiurgo idėja Platono teorijoje arba kaip Absoliutas Plotino filosofijoje. Žvelgiant į nebūtį, sukurtasis daiktas yra visiškai savarankiškas, nes nebūtis kaip visiška būties stoka negali nieko įtaigoti: ji yra niekis. Žvelgiant į Dievą, sukurtasis daiktas yra irgi savarankiškesnis, nes Dievas pašaukia jį iš nebūties ne kaip apipavidalintą pirminės medžiagos dalelę ir ne kaip savo paties išplauką, bet kaip tikrovę, kuri nėra nei nebūtis, nei Absoliutas. Sukurtasis daiktas kyla iš nebūties, bet jis yra būtis. Jis kyla Dievo veiksmu, bet jis nėra Dievas. Kūrimas jį atriboja ir nuo nebūties ir nuo Dievo ir tuo būdu kaip tik pagrindžia jo savarankiškumą. Kurti iš nebūties reiškia teikti daiktam būtį, turinčią savus dėsnius, savą gėrį, savą tiesą ir todėl savą autonomiją. Sukurtasis iš nebūties pasaulis yra autentinė tikrovė, savarankiška tiek savo būsme, tiek tapsme. Štai kodėl II Vatikano Susirinkimas ir pabrėžia, kad pasaulio savarankiškumas yra ne tik reikalaujamas "mūsų meto žmonių", bet kad jis atitinka "ir Kūrėjo valią" (I, 204). Kitaip sakant, Dievas kūrimo veiksmu pašaukia būti tai, kas yra ne Jis pats ir kas tuo pačiu yra savarankiška būtybė. Nesusipratimas tad yra reikalauti pasaulio savarankiškumo ir kartu neigti jo kūriniškumą. Jeigu pasaulis nėra Dievo kūrinys iš nebūties, tai jis tada yra arba demiurgo žiedinys iš pirminės medžiagos arba Absoliuto išplauka bei tęsinys. Kitokios išeities čia nėra, jeigu pripažįstamas Dievo buvimas. Kiekvienu atveju pasaulio savarankiškumas dingsta. Tuo pačiu dingsta ir jo nudievinimas arba sekuliarizacija. *Nudievinti pasaulį kosmologinėje plotmėje galima tik tada, jeigu jis nėra Dievas ontologinėje plotmėje.* O ontologinėje plotmėje pasaulis nėra Dievas tik tada, jei jis yra Jo kūrinys iš nebūties. Štai kodėl ir šiuo atžvilgiu Krikščionybė, skelbdama kūrimo iš nebūties idėją ir laikydama pasaulį Viešpaties kūriniu, pagrindžia sekulia-

rizaciją kaip pasaulio savarankiškumo reikalavimą bei vykdymą. Šių dienų sekuliarizacijos atstovai, neigdami pasaulio kūriniškumą, nė nepastebi, kad tuo pačiu jie neigia tai, kam jie taip aistringai atstovauja, būtent: pasaulio autonomiją kosmologinėje bei sociologinėje srityje.

Pasaulio kūriniškumas atskleidžia mum ir *tikrąją pasaulio ženkliškumo prasmę*. Anksčiau pabrėžėme, kad laikyti pasaulį Viešpaties ženklu arba, kaip II Vatikano Susirinkimas sako, "kūrinijos kalboje" girdėti 'Kūrėjo balsą" (I,204) yra ne tik viduramžiškas, bet ir apskritai krikščioniškas pasaulio pergyvenimas. Iš kitos betgi pusės teigėme, kad išganymo istorijoje Dievas traukiasi iš pasaulio kaip savęs liudijimo plotmės ir kad todėl pasaulis — gamta ir istorija — nustoja buvusios Dievo ženklu: tokis ženklas dabar yra tiktai Kristus. Kitaip sakant, Krikščionybei pasaulis yra ženklas ir kartu nebėra ženklas. Atrodo, kad tai prieštaravimas. Tačiau šis prieštaravimas nyksta, atsiminus, kad pasaulis yra Dievo kūrinys. Būdamas sukurtas iš nebūties, pasaulis yra savarankiška būtybė kosmologinėje savo plotmėje. Šioje plotmėje jis pats savimi nėra ženklas. Ženklu virsti čia jis gali tik tada, kai Viešpats jį laisvai pasirenka kaip savęs liudijimo arba apsireiškimo vietą. Taip yra buvę, kaip sakėme, visose gamtinėse religijose, taip yra buvę retkarčiais dar ir Izraelio religijoje, taip gali būti net ir Krikščionybėje stebuklų atveju, kas betgi kiekvienu atskiru atveju reikalauja Bažnyčios pripažinimo, kad Dievas per kurį nors pasaulio reiškinį *tikrai* yra kalbėjęs. Tai aiškus nurodymas į tai, kad išganymo istorijoje po Kristaus tik Bažnyčia kaip laike ir erdvėje sklindąs Išganytojas yra tikroji Viešpaties bylojimo sritis. Šia prasme į paskutinį skyriaus įžangoje minėtą A.E. Loeno klausimą, "o gal pasaulio sąranga niekados nėra buvusi kelrodis į Dievą?", turime atsakyti: *taip*, kosmologinė pasaulio sąranga pati savaime niekad nėra rodžiusi į Dievą, vadinasi, buvusi Jo ženklu. Ji yra buvusi ženklu tik tada ir tik tiek, ka-

da ir kiek Viešpats ją *tiesiog* tokiu ženklu buvo pasirinkęs. Viduramžiškas tad pasaulio kaip knygos, kaip paveikslo ir veidrodžio pergyvenimas objektyvine kosmologine prasme yra neteisingas. Jis yra teisingas tik subjektyvine psichologine prasme, nes nevienas gali regėti pasaulio padaruose bei įvykiuose Viešpaties pėdsakų, kaip jų regėjo Linné gyvūnijos sąrangoje. Iš tikro tačiau šitoks pergyvenimas neturi atitikmens kosmologinėje plotmėje, nes ši plotmė yra sukurta būti, o ne reikšti. Reikšmuo pačiu savimi pasaulis yra tik dualistinėje, o ypač monistinėje pasaulėžiūroje, bet ne kreacionistinėje. Kas kosmologinius pasaulio reiškinius ar pavidalus laiko *objektyviais* Dievo ženklais, tas atkrinta arba į platonizmą arba į plotinizmą, nes tam pasaulis yra arba demiurgo žiedinys, reiškiąs tam tikrą idėją, arba Absoliuto išplauka rodanti į savą šaltinį. Viduramžiškas pasaulio pergyvenimas esmėje buvo platoniškas, nors ir apvilktas krikščioniškuoju drabužiu.[60] Paviršium žiūrint, jis atrodė esąs giliai religingas, esmėje tačiau jis buvo senovės atoaidis ir todėl daugeliu atvejų pilnas prietarų. Gal todėl jį U. H. von Balthasaras, kaip sakėme, ir vadina pelkėmis, kurias reikėjo nusausinti.[61] Sekuliarizacija tai kaip tik ir įvykdė.

Bet ar tai reiškia, kad pasaulis iš viso nėra Dievo ženklas? Atsakyme į šį klausimą kaip tik ir išeina aikštėn pasaulio sampratos priešingybė. Pasaulis yra Viešpaties sukurtas *būti*, todėl jis yra savarankiškas, būnąs bei veikiąs pagal savo paties dėsnius. Tačiau kaip tik todėl, kad jis yra *sukurtas*, vadinasi, gavęs savo būtį (ne pavidalą, kaip dualizme) iš Dievo ir ją gaunąs kiekvieną akimirką, jis nėra ir negali būti savarankiškas. Tai skirtumas, kurį reikia visados turėti galvoje, kalbant apie pasaulio ženkliškumo teigimą Krikščionybėje ir jo neigimą sekuliarizacijoje. Kiek pasaulis yra savarankiškas, tiek jis nėra ženklas. Kiek tačiau pasaulis yra nesavarankiškas, tiek jis yra ženklas. Nesavarankiškas yra pasaulis betgi tiek, kiek jis yra Dievo kūrinys,

nes kūrinys savaime nurodo į Kūrėją, nešiodamas savyje šiojo bruožų ir būdamas tik ryšium su Kūrėju. Tarp kūrinio ir Kūrėjo esama, kaip sakėme, būtinio ryšio, kuris jokiu atveju nutrūkti negali, nes negali nutrūkti kuriamasis Viešpaties veiksmas. Tačiau šis glūdi ne toje pačioje plotmėje kaip ir regimasis pasaulio gyvenimas. Savo regimybe pasaulis nėra Dievo kūrinys, nes ši regimybė yra paties pasaulio dėsnių veiklos padaras. Todėl čia pasaulis yra savarankiškas ir čia jis nėra Dievo ženklas. Kosmologinė pasaulio plotmė kaip šio savarankiškumo išraiška ir jo vykdymo sritis yra kintanti, sujukusi, bloga ir net demoniška. Dievo kūrinys pasaulis yra tik ontologinėje savo plotmėje, todėl čia jis yra nesavarankiškas ir kaip tik čia jis yra Viešpaties ženklas. Ontologinė pasaulio plotmė kaip tiesioginis dieviškojo kūrimo padaras yra todėl amžina, darni, gera, sakralinė, nes susijusi betarpiškai su Dievu. *Ji apie Dievą kalba ir Jį reiškia.* Todėl ir viduramžiškas pasaulio kaip knygos, paveikslo bei veidrodžio pergyvenimas, kurį kritikavome kosmologine prasme, yra teisingas ontologine prasme. Šia prasme jis, kaip sakėme, ir yra ne grynai istorinis, vadinasi, praeinąs, bet krikščioniškas savo esme. Šia prasme atmetame sekuliarizaciją kaip nekrikščionišką, nes ji neigia pasaulio ženkliškumą ontologinėje srityje. Juk nudievinti pasaulį ontologinėje jo plotmėje reiškia paneigti jo kūriniškumą. O tai darant, pasaulis virsta *nebe Dievo* giliausia šio žodžio prasme. Šitaip betgi pasaulį sekuliarizuojant, jis padaromas amžinu arba pirmapradės medžiagos arba Absoliuto prasme. Kadangi tačiau šios abi pasaulio sampratos yra nekrikščioniškos, tuo pačiu nekrikščioniška darosi ir sekuliarizacija, kuri, teigdama pasaulio amžinumą, jį ontologiškai išveržia iš Dievo ir tuo būdu virsta ateistine apraiška. Šitoje vietoje sekuliarizacijos dviprasmiškumas, apie kurį anksčiau kalbėjome, išeina aikštėn visu ryškumu.

Šitoje vietoje išeina galop aikštėn ir ano šiandien taip

madinio "Dievo mirties" šūkio prasmė. Jau minėjome H.U. von Balthasaro mintį, esą moderniam žmogui atsitiko kažkas baisaus, nes jam Dievas mirė pasaulyje. Tačiau ši "Dievo mirtis" yra lygiai tokia pat dviprasmė, kaip ir visas sekuliarizacinis modernaus žmogaus santykis su pasauliu. Galima visiškai ramiai — tegu ir grynai psichologiškai — kalbėti apie "Dievo mirtį" *kosmologinėje* pasaulio plotmėje. Manydamas, esą Dievas gyvena pasaulio regimybėje, joje reiškiasi ir ją tiesiog tvarko, viduramžių žmogus jautė Viešpaties artumą kiekviename gamtos reiškinyje ar istorijos įvykyje, pergyvendamas juos kaip Jo malonę ar nemalonę. Subjektyviai šitoks pergyvenimas, be abejo, skatino maldingumą ir leido regėti Viešpatį kiekviename gyvenimo žingsnyje. Objektyviai betgi jis buvo, kaip sakėme, klaida. Todėl kai naujųjų laikų mokslas šia klaida nusikratė, maldingiem žmonėm atrodė, kad tai esąs pasaulio išniekinimas, neigiant jį kaip Viešpaties gyvenvietę. Šia tad prasme ir galima teigti, esą Dievas "mirė" pasaulyje. Be abejo, šis teiginys yra tik vaizdas, nes jis reiškia tik žmogaus pergyvenimą, bet ne Dievo tikrovę. Dievas mirė žmogaus sąmonėje, nes tarp pasaulio regimybės kaip Viešpaties gyvenvietės ir žmogaus pergyvenimo įsiterpė modernus mokslas, kuris šią gyvenvietę nusakralino ir tuo būdu Dievą iš pasaulio regimybės išstūmė. Kadangi tačiau pasaulio regimybė po Kristaus ir nebuvo Dievo gyvenvietė bei Jo šventykla, tai "Dievo mirtis" pasaulyje šia prasme yra ne kas kita kaip subjektyvinio pergyvenimo atitiesimas ir jo suderinimas su objektyvine kosmologine pasaulio sąranga. Juk jeigu ši sąranga pati savimi Dievo nereiškia, tai ji ir neturi būti pergyvenama taip, tarsi ji Jį reikštų bei rodytų. Jeigu pasaulio regimybėje Viešpaties pėdsakų nėra, tai ir nereikia šios regimybės laikyti knyga, kurioje anuos pėdsakus atsektume tarsi Viešpaties raštą, įbrėžtą atomuose, gyvūnijoje ar žmonių santykiuose. Maldingumas, atremtas į netikrovę, yra nevertas būti palaikomas, nes jis pažeidžia

žmogaus kilnumą, reikalaujantį visur ir visados remtis tiktai tiesa. Todėl šitokios "Dievo mirties" pasaulyje nereikia bijoti. Iš kitos pusės, nereikia jos nė pabrėžti arba ja remti ištisą teologiją, kaip tai šiandien mėgstama,[62] nes šitokia 'teologija' yra tik nesusipratimas.[63] "Dievo mirtis" pasaulyje kosmologine prasme yra panaši į "mirtį" Kalėdų senelio ar Velykų kiškio, kai paaugęs vaikas patiria, kad jo gaunami šių švenčių proga žaislai ar kiaušiniai yra jo paties tėvelių dovanoti. Šia prasme sekuliarizacija yra suprantama, pateisinama ir net reikalinga, kad žmogus gilų savo santykį su Dievu grįstų subrendusia bei objektyvinę tikrovę atitinkančia sąmone. Šia prasme sekuliarizacija iš tikro yra modernaus žmogaus *religinio brendimo ženklas.*

Visai kas kita betgi, jei "Dievo mirtis" yra suprantama kaip *objektyvinis* įvykis ar vyksmas — vistiek ar jis būtų įvykęs ontologinėje pasaulio plotmėje ar istorinėje Viešpaties apsireiškimo eigoje. Nes tokiu atveju kalbama ne apie žlugimą sąmonės *įvaizdžio,* kuriuo žmogus išreiškia Dievo pergyvenimą bei Jo sampratą, bet apie žlugimą paties šio įvaizdžio *objekto.* Kitaip tariant, tokiu atveju kalbama apie paties Dievo žlugimą. O tai yra ne kas kita, kaip vaizdingai išreikštas ateizmas. Nes jeigu Dievas yra miręs savyje, tai Jis niekad nėra nė gyvenęs. H. Zahrntas šiuo atžvilgiu gražiai sako: "Arba Dievas yra miręs, tai tuomet jis niekad nėra buvęs nė gyvas; arba Jis yra gyvas, tai tuomet Jis nėra miręs. *Nes Dievas mirti negali".*[64] Ir čia Zahrntas cituoja prasmingą H. Coxo posakį, kad mirti galįs Dievas nesąs vertas nė vienos ašaros, nes tokiu atveju Jo niekados nėra buvę. Gali kisti žmogaus turimi įvaizdžiai bei sampratos, kuriais jis Dievą suvokia: jie gali mirti ir iš tikro miršta istorijos eigoje. Tačiau jie miršta ne todėl, kad Dievą iš žmogaus būties išstumtų, bet kad jam kaip tik padėtų Viešpatį vis aiškiau suvokti, giliau pergyventi ir arčiau pajausti. Jeigu betgi šių įvaizdžių bei sampratų mirtis yra perkeliama į paties

Dievo mirtį, padarant Jį žmogui arba visiškai nesuvokiamu bei neprieinamu arba suliejant Jį su pačiu žmogumi, tuomet sekuliarizacija virsta viena iš ateizmo apraiškų, nes "Dievo mirties" vaizdu ji pridengia Jo nebuvimą savyje arba Jo buvimo neigimą iš žmogaus pusės. Dabartinės teologijos maišatyje kartais sunku atskirti, kuria prasme yra "Dievas miręs": kosmologine ar ontologine. Tačiau susidaro įspūdis, kad vis labiau griežtėjanti "Dievo mirties" teologija (ypač Amerikoje) nesąmoningai suka į ontologinę plotmę ir tuo būdu atidengia ateistinį savo pagrindą.

Štai kodėl anksčiau ir kalbėjome, kad sekuliarizacija gali reikšti ir ateizmą, jeigu ji pasaulį padaro nebe Dievo ontologine prasme. O pasaulis tampa nebe Dievo visu svoriu kaip tik tada, jei Dievas yra 'miręs' savyje ir jei dabar Jo vietininkas yra žmogus. Nuo pažinimo srities pasukusi buvimo linkui, sekuliarizacija tuo pačiu pasuka nuo religijos į ateizmą. Štai kodėl ir neigiamas jos vertinimas — nors kartais ir neaiškiai išreikštas — kaip tik ir turi galvoje šį sekuliarizacijos pusūkį į ateizmą. Sekuliarizacijai kaip ateistinei apraiškai gražiai tinka tai, ką N. Berdiaevas yra pasakęs apie komunizmą: "Komunizmas slepia savyje vieną didžiulį prieškrikščionišką melą, sykiu tačiau ir ištisą eilę tiesų; jis slepia savyje ištisą eilę tiesų ir tik vieną vienintelį didžiulį melą. Šis tačiau melas yra toks galingas, jog nustelbia bei iškreipia visas komunizmo tiesas".[65] Komunizmo gi melas kaip tik ir yra jo ateizmas. Tas pat atsitinka ir su sekuliarizacija. Ji išreiškia daug tiesų, kalbėdama apie gamtos, istorijos bei kultūros nepriklausomumą; ji nudievina pasaulį jo regimybėje ir tuo būdu atitinka patį išganymo istorijos vyksmą; ji kelia aikštėn žmogiškosios kūrybos vertę bei prasmę savyje, išvaduodama ją iš pasivergimo religijai bei Bažnyčiai; ji pabrėžia žmogaus kaip pasauliškio reikšmę ir tuo būdu pakerta šaknis klerikalizmui. Visa tai yra sekuliarizacijos tiesos, kurių negalima nematyti ir nepripažinti. Ta-

čiau anuo didžiuoju melu, kad Dievas yra miręs savyje ir kad dabar Jo vietą užima žmogus, vadinasi, kad pasaulis yra ne tik ne Dievas, bet ir ne Dievo, — šiuo melu sekuliarizacija užgožia visas savo tiesas, jas iškreipia ir paverčia jas dviprasmėmis. Todėl ir kova už ar prieš sekuliarizaciją kaip tik priklauso nuo to, ar ji pajėgs išsivaduoti iš ano didžio melo, ar eis ir toliau ateistine kryptimi ir tuo būdu virs galų gale tik viena iš naujųjų Dievo neigimo lyčių.

— — —

ANTRASIS SKYRIUS

EVANGELIJŲ NUMITINIMAS

Evangelijų numitinimo teorija turi ne tik savo autorių, bet net ir savo gimtadienį, būtent, 1941 m. birželio 4 d. Mat, tą dieną R. Bultmannas, protestantų teologijos profesorius Marburgo (Vokietijoje) universitete, skaitė "Evangelikų Teologijos Draugijos" suvažiavime Alpirsbache (šiauriniame Schwarzwalde) paskaitą, pavadintą "Naujasis Testamentas ir mitologija", netrukus išėjusią ir atskiru leidiniu.[1] Tačiau ano meto karinės vokiečių sėkmės neleido Bultmanno mintim pasiekti platesnių sluogs-

nių. Evangelikų Bažnyčia, kaip pastebi H. Zahrntas, "turėjo tada kitų rūpesčių: ji kovojo už savo mokslo grynumą ir už savo pačios išsilaikymą. Ji domėjosi Naujuoju Testamentu, bet ne mitologija. Be to, didžiuma pastorių ir teologų buvo fronte".[2] Po karo betgi, pradedant maždaug 1948 metais, Bultmanno mintys tuojau buvo prisimintos, ir jų atžvilgiu užvirė aštrus ginčas, kuriame viena pusė numitinimo teoriją sveikino kaip "primygtiną kreipimąsi į teologų sąžinę" (H. Thielicke), kiti vadino ją "tikėjimo bei Bažnyčios griovike" (O. Kuester); vieni tikėjo, kad "ją svarsto kiekvienas pamokslininkas kiekviename tikrame pamoksle", norėdamas prieiti prie modernaus žmogaus (J. Schniewind), kiti įžiūrėjo joje žymiai daugiau, negu "tik pagalbą moderniam mąstymui atgauti savas teises" (F. Gogarten). Būdingiausia yra gal tai, kad Vokietijos "Suvienytų Evangelikų-Liuteronų Bažnyčių" sinodas 1952 m. buvo pasišovęs Bultmanno numitinimą viešai pasmerkti. Tik Hamburgo evangelikų vysk. V. Herntrichas atkalbėjo sinodo dalyvius nuo šio žingsnio.[3] Tad Bultmanno mintys pasiliko protestantizme kaip teisėta, nors ir ginčijama teorija, vis labiau plitusi, radusi vis daugiau pritarimo ir galop įsibrovusi net į katalikų teologiją,[4] virsdama vienu iš didžiųjų religinių dabarties klausimų. Evangelijų numitinimas dabar yra nebe tik specialistų reikalas, bet "viešų diskusijų objektas", pralaužiąs "akademinį susidomėjimą" ir tampąs banga, "kuri anaiptol nerodo ženklų atslūgti".[5]

Tai kaip tik ir verčia mus panagrinėti šį klausimą kiek platėliau, nes ligšiolinėje lietuviškoje religinėje literatūroje jis, atrodo, nėra buvęs net nė liestas. Tai reikalinga tuo labiau, kad, kaip matysime vėliau, numitinimas yra atvirkštinė sąvoka: savo *turiniu* ji reiškia priešingybę to, ką sako savo *žodžiu*.

1. EVANGELIJŲ NUMITINIMO PRIELAIDOS

Pirmu požiūriu atrodo, kad 'numitinimas' esanti lygiai tokia pat neigiama sąvoka, kaip 'nužmoginimas', 'nuasmeninimas', 'nutolinimas' ir t.t. Kaip šie pastarieji terminai reiškia padaryti žmogų nebe žmogumi, užtrinant jame žmogiškąsias jo savybes; padaryti asmenį nebe asmeniu, paneriant jį į masę arba palenkiant jį kurios nors grupės bei partijos valiai; padaryti daiktą esantį nebe arti, bet toli nuo mūsų, — taip lygiai ir 'numitinimas' turėtų padaryti evangelijas nebe mitais, teikdamas jom tikrovės pobūdžio. Kalbiniu atžvilgiu 'numitinimas' turėtų reikšti pastangą grąžinti evangelijom jų istoriškumą, nes istorinė tikrovė kaip tik ir yra mito priešingybė. Juk, žinome, 19 ir 20 šimt. sąvartoje vad. 'istorinė kritika' (F.Ch. Baur, A. von Harnack, D. F. Strauss, A. Schweitzer, J. Wellhausen ir k.) ištikro evangelijas buvo padariusi legendų rinkiniu, neturinčiu istorinio pagrindo, nes asmuo, apie kurį šios legendos telkiasi — Jėzus Kristus — nesąs buvęs istorinė asmenybė. Nuosekliai tad dabartinė numitinimo teorija kaip tik ir turėtų atsigrįžti prieš aną liberalinį Šventojo Rašto aiškinimą (egzegezę) ir pabrėžti evangelijų istoriškumą visu rimtumu. To reikalautų jau pats šios teorijos pavadinimas — 'numitinimas'.[6]

Bet kaip tik čia ir prasideda sunkenybės. Numitinimo teorija yra priešingybė vad. dialektinei teologijai, sukurtai vieno iš žymiausių protestantizmo teologų — K. Bartho. Barthas gi yra ankstesnės kritiškai istorinės egzegezės nepaisytojas. Tiesa, teoriškai jis jos neneigia, tačiau praktiškai jis palieka ją šalia visų savo svarstymų. Dialektinės teologijos pagrindinė mintis yra: "Šventraščio turinį sudaro ne teisingos žmogaus mintys apie Dievą, bet teisingos Dievo mintys apie žmogų. Ne tai yra Šventraštyje, kaip mes turime kalbėti apie Dievą, bet tai, ką Jis kalba į mus; ne tai, kaip mes turime rasti kelią į Jį, bet tai, kaip Jis kelio į mus ieš-

kojo ir jį rado".[7] Tai reiškia: Šventraščio aiškinimas ir sykiu su juo visa teologija gali Dievo tiesą apie žmogų atskleisti ne istoriškai, tyrinėdami senovės palaikus; ne psichologiškai, gilindamiesi į žmogaus sielą; ne filosofiškai, pasikliaudami begalybės sąvoka ar pasaulio atsitiktinybe, bet grynai *bibliškai*, išeidami iš to, kad Šventraštis yra Dievo Žodis. O Dievo žodis stovi viršum visokios istorijos, psichologijos ir filosofijos. Pats Barthas pabrėžia, kad jo pastanga buvo žvelgti pro istoriją tarsi pro stiklą, žvelgti tiesiog į Šventraščio dvasią, kuri yra amžinoji Dvasia".[8] Tuo būdu visi istoriniai svarstymai, kurie atrodė tiek svarbūs ankstesnei liberalinei istorinei kritikai, dialektinės teologijos šviesoje visiškai nubluko. Štai kodėl H. Zahrntas ir sako, kad "dialektinė teologija lyg kokia didžiulė banga persirito per istorijos problemą, tarsi visiškai nebūtų buvę dviejų šimtmečių istoriškai kritinio darbo, tyrinėjant Šventraštį ir Krikščionybės kilmę".[9]

Šią tad dialektinės teologijos nepagarbą istorijai dabar kaip tik ir mėgina pataisyti numitinimo teorija. Tačiau kodėl *numitinimo*? Juk dialektinė teologija Šventraščio anaiptol nelaikė mitų rinkiniu. Priešingai, Šventraščio pasakojami įvykiai jai buvo tikrovė giliausia šio žodžio prasme, būtent: *dieviškoji tikrovė*, kuri neišsisemia jokia žmogiškąja kultūra, jokiu maldingumu, jokiu religiniu pergyvenimu, vadinasi, jokia žmogiškąja tikrove. Todėl šiai dieviškajai tikrovei ir nepakanka istorijos, nes ji pati yra anapus istorijos. Kas tad čia galima būtų numitinti? Numitinti galima juk tik tai, kas *laikoma* mitu, kas tačiau — numitintojo įsitikinimu — *nėra* mitas. Tačiau šitokios pažiūros į Šventraštį dialektinėje teologijoje kaip tik nebuvo. Jeigu ji istorijos ir nepabrėžė, tai tik todėl, kad iš istorinių Šventraščio tyrinėjimų nieko ypatingo nesitikėjo, nes Šventraščio tiesa gyvena viršum istorijos ir todėl istorinėmis priemonėmis nėra prieinama. Šiuo atžvilgiu dialektinė teologija ryšium su Šventraščiu buvo labai panaši į senesniąją katalikų ir į dabartinę ortodoksų egze-

gezę, kuri į istorinę Šventraščio pusę taip pat nekreipė ypatingo dėmesio, jos anaiptol neneigdama, atvirkščiai, ją priimdama net be didesnės kritikos. Kokia tad prasmė būtų visos šios — katalikiškos, protestantiškos ir ortodoksiškos — egzegezės šviesoje kalbėti apie numitinimą?

Ir štai, čia kaip tik ir pradeda mum pamažu aiškėti numitinimo teorijos *tikrasis* pobūdis. Ji anaiptol nėra atsigrįžimas į evangelijų istoriškumą kaip mitiškumo priešingybę, nes šio istoriškumo pastarąjį pusšimtį metų niekas nėra neigęs. Ji yra šuolis į devynioliktojo šimtmečio istoriškai kritinę egzegezę, kuriai evangelijos ištikro buvo legendos ir mitai. Skirtumas tarp senosios liberalinės egzegezės ir numitinimo teorijos yra tik tas, kad pirmoji, atmetusi evangelijų istoriškumą, neteikė jom jokios prasmės bei svarbos, atmesdama nuosekliai ir pačią Krikščionybę kaip apreikštąją religiją bei įjungdama į eilę visų kitų religijų; antroji betgi, nors ir laikydama evangelijas mitais, mėgina rasti jose tam tikrą prasmę ir nori ją numitinimo veiksmu kaip tik kelti aikštėn. Skirtumas dar ir tas, kad liberalinei egzegezei ir pats Kristus kaip evangelijų kertinis akmuo buvo neistorinis, tuo tarpu numitinimo teorijai Kristus yra *tikrai* gyvenęs, veikęs ir miręs. Tačiau Jo asmuo, Jo mokslas, Jo veikla evangelijose esą atpasakoti mitiškai. Nuosekliai tad reikią evangelijas numitinti, kad galėtume patirti, kas iš tikro Jėzus Kristus yra buvęs, ko Jis iš tikro yra mokęs ir ką iš tikro reiškia tas ar kitas evangelijų pasakojimas apie Jo darbus. Trumpai tariant, pagal numitinimo teoriją *evangelijos reiškia ne tai, ką jos sako*. Tikrąją jų pasakojimų reikšmę suvokti kaip tik ir yra numitinimo uždavinys. Numitinimas klausia, "kas yra ana tikrovė, ant kurios rymo krikščioniškasis tikėjimas".[10]

Štai kodėl F. Gogartenas ir teigia, kad numitinimas yra žymiai daugiau negu tik Kristaus Naujienos skelbimo pritaikymas modernaus žmogaus mąstymui bei pergyvenimui; tai nėra tik sielovados ar pamokslininkavimo būdas; tai nėra

tik pakeitimas tos ar kitos krikščioniškojo tikėjimo smulkmenos, to ar kito įsisenėjusio įvaizdžio; tai "sukrėtimas viso tikėjimo", nes numitinimas "liečia tikrovę, kurią krikščioniškasis tikėjimas tiki ir kuria jis yra grindžiamas; jis suabejoja šia tikrove — ne todėl, kad ją neigtų, bet todėl, kad klaustų, ar tradicinė ir Bažnyčios skelbime įprasta šios tikrovės samprata iš tikro yra teisinga ir reali".[11] Atsakydamas į šį klausimą, numitinimas griebiasi "iš pagrindų kitokio būdo" ir todėl "išvysto iš pagrindų kitokią šios tikrovės sampratą" (t.p.p.21). Kitaip tariant, numitinimo teorija evangelijų anaiptol neatmeta, kaip tai buvo dariusi senoji liberalinė istorinė kritika; ji tik evangelijas perprasmina. *Numitinimas yra evangelijų prasmės pakeitimas.* Nuosekliai tad numitinimo teorijoje nėra beveik jokios evangelijų kritikos. Ji priima Naująjį Testamentą tokį, koks jis yra savo pilnatvėje. Tačiau ji *aiškina* jį kitaip.[12] Kame glūdi šis naujas aiškinimas ir ši nauja prasmė, matysime tolimesniuose skyreliuose. Šitoje vietoje mum svarbu patirti, *kodėl* numitinimo egzegezei yra reikalingas evangelijų perprasminimas; kokiomis prielaidomis remiasi evangelijų prasmės pakeitimas, ir ar šios prielaidos iš tikro pateisina numitinimo pastangas.

Pirmas dalykas, reikalaująs evangelijas numitinti, esąs jų *pasaulėvaizdis.* Minėtoje savo paskaitoje Bultmannas šitaip apibūdina evangelijų pasaulėvaizdį: "Naujojo Testamento pasaulėvaizdis yra *mitinis.* Pasaulis yra padalintas į tris aukštus: viduryje stovi žemė, viršum jos yra dangus, o jos apačioje — požemis (Unterwelt). Dangus yra Dievo ir dangiškųjų būtybių arba angelų gyvenvietė; požemis yra pragaras arba kančių vieta. Tačiau ir žemė yra ne tik prigimto kasdieninio vyksmo, rūpesčių bei darbo, tvarkos bei įstatymų vieta, bet sykiu ir antgamtinių jėgų veiklos scena; stebuklai čia nėra retenybė. Žmogus nėra paties savęs viešpats; jį gali apsėsti velniai; šėtonas gali jam įkvėpti piktų minčių; taip pat ir Dievas gali lenkti jo mąstymą bei norus, gali jam

siųsti dangiškų vizijų, gali jam tarti įsakančių ar guodžiančių žodžių, gali jam teikti antgamtinių savo Dvasios jėgų. Istorija eina ne nuolatine dėsninga vaga, bet esti antgamtinių galybių judinama ir tam tikra kryptimi lenkiama. Jos tarpsniai yra šėtono, nuodėmės ir mirties valdžioje; jos eiga skuba galo linkui, būtent, greito galo, kuris įvyks kosminio sudužimo būdu. Jau netoli paskutinio meto 'traukuliai', dangiškojo Teisėjo atėjimas, mirusiųjų prisikėlimas ir teismas išganymui arba pasmerkimui".[13] Tai trumpas, bet aiškus bei įspūdingas aprašymas to, ką Bultmannas ir vėlesni jo sekėjai (ir tarp katalikų!) vadina Naujojo Testamento pasaulėvaizdžiu.

Betgi šis pasaulėvaizdis nebeturįs nieko bendro su dabartiniu *mokslinių* pasaulėvaizdžiu, kuriame nėra jokių trijų aukštų, jokio dangaus, jokio požemio arba pragaro, jokių demonų bei šėtonų, jokių stebuklų, jokio istorijos galo, jokio teismo. Dabartinis pasaulėvaizdis yra grynai imanentinis, atskleidęs, kaip minėta pirmame šios knygos skyriuje, pasaulio savarankiškumą bei jo dėsningumą, nebepalenktą jokiom aukštesnėm galybėm. Mokslo išsivystymas sugriovęs Naujojo Testamento pasaulėvaizdį iš pat pagrindų. Tarp senojo pasaulėvaizdžio, į kurį esančios įvilktos evangelijos, ir naujojo pasaulėvaizdžio, kurį yra pasisavinęs dabartinis žmogus, tvylanti nebeužgrindžiama bedugnė. "Ar gali tad, klausia Bultmannas, krikščioniškasis skelbimas iš šiandienos žmogaus reikalauti, kad šis mitinį pasaulėvaizdį laikytų tikru?" (t.p.). Todėl jis savo teorijoje, net pabrėždamas, kartoja žodį 'baigta' (erledigt): *baigta* su visokiomis istorijomis apie Kristaus nužengimą į pragarus ir užžengimą į dangų; *baigta* su besiartinančia pasaulio katastrofa ir jo pabaiga; *baigta* su laukimu ant dangaus debesų ateisiančio Žmogaus Sūnaus; *baigta* su stebuklais kaip stebuklais; *baigta* su tikėjimu į dvasias ir demonus. "Negalima naudotis elektros šviesa ir radijo aparatu, ligos metu pasikliauti naujosiomis medicinos

bei ligoninių priemonėmis ir sykiu tikėti Naujojo Testamento dvasių ir stebuklų pasaulį. O jei kas mano tai asmeniškai galįs, turi žinoti, kad tuo jis padaro Krikščionybės skelbimą bei supratimą šiandien nebegalimą".[14] Naujojo Testamento pasaulėvaizdis ir modernaus žmogaus pasaulėvaizdis yra *priešingybės*. Jų suderinti negalima. Juos galima tik arba visumoje priimti arba visumoje atmesti. Kadangi naujasis pasaulėvaizdis yra mokslinis ir todėl atmesti negalimas, tad belieka atmesti Naujojo Testamento pasaulėvaizdį, kuris yra nebegrįžtamai praėjęs.

Ar tai reiškia, kad tuo pačiu reikia atmesti ir šiuo mitiniu pasaulėvaizdžiu išreikštas Krikščionybės tiesas? Į tai numitinimo teorija atsako griežtu 'ne'. Krikščionybės tiesos nesančios tiek su senuoju pasaulėvaizdžiu susijusios, kad, šiam žlungant, žlugtų ir jos. Jeigu tačiau Krikščionybės tiesos galioja ir šiandien, tai ką reikia daryti su anuo pasaulėvaizdžiu, kuriuo jos yra išreikštos? Į tai Bultmannas ir sykiu visa numitinimo teorija atsako: "Kad Naujojo Testamento skelbimas galiotų, yra tik vienas vienintelis kelias, būtent: *numitinimas*" (t.p. 22 p.). Reikia evangelijas išvilkti iš mitinės išraiškos ir atskleisti tikrąjį jų branduolį. Reikia atsisakyti visko, kas telpa senojo pasaulėvaizdžio rėmuose, kas tačiau mokslinio pasaulėvaizdžio yra neigiama. Tik tokiu atveju atsiskleis tikroji evangelijų prasmė ir sykiu krikščioniškųjų tiesų supratimas moderniam žmogui.

Kiek ši numitinimo prielaida gali būti pateisinama? — Visų pirma reikia pastebėti, kad evangelijų pasaulėvaizdžio kaip mitinio samprata turi du atžvilgiu: 1. numitinimo teorija atmeta visą *aukštesnį* arba, kaip Bultmannas žodiškai sako, "dvasių ir stebuklų" pasaulį bei jo santykį su mūsuoju pasauliu ir 2. ši teorija atmeta senąją *kosmologinę* regimo pasaulio sąrangą. Šiuodu atžvilgiu reikia griežtai skirti vieną nuo kito, nes juodu neturi vienas su kitu nieko bendro, nors numitinimo teorijoje juodu ir esti nuolatos jaukiami.

Yra tiesiog juokinga manyti, kad žmogus, naudojąsis elektros šviesa ir radijo aparatu, einąs pas gydytoją injekcijų ar tirdinąs ligoninėje savo inkstus izotopų priemonėmis, negalėtų tikėti antgamtinį pasaulį ir jo įtaką šiam pasauliui bei jo istorijos eigai. Šios 'negalimybės' pagrinde glūdi tam tikra filosofija, būtent: būties kaip vienaplotmės samprata, neturinti betgi nieko bendro nei su modernumu, nei su mokslu. Ši samprata yra buvusi jau ir graikų filosofijoje, būtent: sofistikoje, neigusioje dievų buvimą, ir Heraklito mokykloje, neigusioje dievų įtaką pasauliui ir teigusioje pasaulio savarankiškumą, išeinantį aikštėn ritminiame jo sąrangos kilime bei žlugime; ji yra buvusi ir Apšvietos deizme, pagal kurį Dievas, tiesa, sukūręs pasaulį, tačiau užsukęs jo spyruoklę tarsi didžiulio laikrodžio ir palikęs jį vieną tiksėti amžiam, nesikišdamas į jo eigą. Kas šią filosofiją priima, tas, žinoma, negali pripažinti jokio "dvasių ir stebuklų pasaulio". Tačiau tam nėra reikalo būti 20 amžiaus žmogumi. Modernumo šaukimasis čia yra visiškai nereikalingas.

Viena betgi reikia nepamiršti, kad *šitoks* Dievo ir pasaulio santykių aiškinimas yra nekrikščioniškas. Jeigu Dievas *yra*, jeigu Jis yra pasaulio *Kūrėjas*, jeigu Jis yra *Meilė*, tai nėra nei logiška, nei tuo labiau krikščioniška neigti Jo Apvaizdą kaip vidinį Jo santykį su žmonijos istorija ir su atskiro žmogaus gyvenimu. Numitinimo teorija teigia, esą mitologija suvokusi Dievo transcendentiškumą "kaip objektyvinį pasaulį, esantį viršum arba anapus mūsojo pasaulio ir nuolatos besikišantį į šį, suardant jo gamtinį bei istorinį nuolatinumą".[15] Jei betgi šitoks Dievo transcendentiškumas iš tikro būtų Naujajame Testamente, tai tiek pats Kristus, tiek šv. Povilas, tiek šv. Jonas būtų buvę pirmieji jo 'numitintojai', nes visi jie skelbė *begalinį Viešpaties artumą*. Kas gi yra pats įsikūnijimas, jei ne Dievo tapimas žmogumi tarno pavidalu (plg. Pilyp. 2,7)? Kas gi yra Kristaus pažadas pasilikti su savo ištikimaisiais ligi pasaulio pabaigos (plg. Mt. 28,20), jei ne

nuolatinis Jo buvimas Bažnyčioje neregimu, tačiau visiškai realiu būdu? Kas gi yra visos kūrinijos suderinimas su Dievu, darant Kristaus "kryžiaus krauju taiką" (Kol. 1,20), jei ne Dievo apsigyvenimas tarp mūsų, su mumis ir mumyse? Kas gi yra Kristaus nurodymas į paskutiniojo teismo ištarmės mastą "ką padarėte vienam iš šitų mažiausiųjų brolių, man padarėte" (Mt. 25,40), jei ne aiškus pripažinimas, kad Jis kaip tik gyvena šiame mažiausiajame brolyje? O argi ne šv. Povilas skelbė graikam Atėnų areopage, kad Dievas "yra netoli nuo kiekvieno mūsų, nes Jame mes gyvename, judame ir esame" (Apd. 17,27-28)? Argi ne šv. Jonas savo laiškuose primygtinai kartoja, "kad mes vadinamės Dievo vaikais ir *esame*" (1 Jn. 3,1), vadinasi, kad Dievas yra ne kažkokia anapus gyvenanti transcendentinė Būtis, bet mūsų Tėvas? Dar daugiau: ne mes savais dūsavimais bei maldavimais padarome, kad prasiskleidžia ana Bultmanno "aukštesnė sfera"[16] ir kad mes į ją pasikeliame tarsi į kokį trečią aukštą, bet priešingai, "tame yra meilė, ne kad mes mylėjome Dievą, bet kad Jis pirmas mus mylėjo ir siuntė savo Sūnų kaip permaldavimą už mūsų nuodėmes" (1 Jn. 4,10). *Mūsų meilė Dievo atžvilgiu yra, pasak Naujojo Testamento, tik atsakymas į Dievo meilę mūsų atžvilgiu*: "Mylėkime Dievą, nes Dievas pirmas mus mylėjo" (1 Jn. 4,19). Kur čia tad tasai numitinimo teorijos atmetamas "objektyvinis pasaulis", stovįs viršum arba anapus mūsų? Krikščioniškasis Dievas yra tiek arti, jog žmogus nebežino, ar Dievas gyvena jame, ar jis Dievuje (plg. Gl. 2,20).

Be abejo, tai nereiškia, kad Naujojo Testamento Dievas yra tik kitoks žmogaus vardas, kaip tai skelbė savo metu L. Feuerbachas ir kaip tai šiandien mėgina mus įtikinėti tie, kurie visą teologiją suveda į antropologiją, o Dievo reiškimąsi regi tik socialiniuose darbuose. Būdamas žmogaus Kūrėjas, Atpirkėjas ir Perkeitėjas, Dievas nesutampa su žmogumi tiek, jog virstų tik žmogaus prasmenimi, nes tokiu atve-

ju žmogus pats save susikurtų, išganytų ir ištobulintų. Tačiau kaip tik dėl to, kad Dievas yra *tikras* žmogaus Kūrėjas, *tikras* jo Išganytojas ir *tikras* jo Perkeitėjas — tai pagrindinė Krikščionybės tiesa —, Dievas nevirsta nė kažkokiu grynai "objektyviniu pasauliu", kažkokia "aukštesne sfera", kuri gyventų viršum žmogaus ir jo istorijos. Priešingai, Dievas gyvena pačiame žmoguje kaip jo būties pagrindas, kaip pašvenčiamoji malonė ir kaip galutinio išskaistinimo pažadas bei viltis. Šie du to paties Dievo sampratos atžvilgiai Naujajame Testamente yra tiek ankštai vienas su kitu susiję, jog apie bet kokį Dievo transcendentiškumą, nesusisiekiantį su mūsuoju pasauliu arba į jį įsikišantį tik stebuklo pavidalu, negali būti nė kalbos. Jeigu numitinimo teorija mano, esą ji numitinanti Dievo bei dvasių gyvenvietę tuo būdu, kad ji visą aną "aukštesnę sferą" perkelianti į žmogaus egzistencija, į mūsų regimus veiksmus, įvykius bei daiktus,[17] tai ji laužiasi į atviras duris: Naujasis Testamentas tai yra padaręs jau prieš du tūkstančiu metų.

Tuo būdu savaime prieiname prie antrojo atžvilgio, būtent: senosios kosmologinės pasaulio sąrangos atmetimo. Yra visiškai tiesa, kad Naujojo Testamento pasaulėvaizdis nėra mokslinis. Tačiau jis nėra nė toks, kaip jį aprašo Bultmannas. Kur yra evangelijose anas jo minimas bei įtaigojamas triaukštis pasaulėvaizdis? Bultmannas ir net katalikiškieji jo sekėjai nepastebėjo, kad tuo metu, kai evangelijos buvo rašomos, vadinasi, helenistiniame tarpsnyje, vyravo nebe Aristotelio, o stoikų pasaulėvaizdis. Stoikų gi pasaulėvaizdis neturi tokių tvarkingų rangų kaip Aristotelio teorijoje. Stoikų pasaulėvaizdis yra panteistinio pobūdžio (plg. jų vad. sėklinius logus — logoi spermatikoi), nebeturįs transcendentinio Dievo ir todėl stokojąs paties viršutinio aukšto. Iš kitos pusės, visos religijos, kurios pripažįsta požeminį pasaulį, pripažįsta kartu ir požemio dievus kaip šio pasaulio gyventojus. Krikščionybė betgi jokių nei požemio, nei antžemio dievų

nepripažįsta. Griežtas jos monoteizmas neleidžia jai skaldyti būties į aukštus ir padalinti jos lyg butus įvairiarūšiem dievam. Tai yra buvę stabmeldiškose religijose, bet tai nėra nei Senajame, nei Naujajame Testamente. Todėl protestantų teologas F. Flueckigeris ir peikia Bultmanną, kad jis niekad nėra nurodęs, "kur gi toks pasaulėvaizdis Šventraštyje yra aprašytas". Bendra prielaida, esą senovėje vyravęs toks pasaulėvaizdis, dar nėra, pasak Flueckigerio, pagrindas teigti, esą šis pasaulėvaizdis yra perimtas iš Naujojo Testamento. Priešingai, reiktų aiškiai parodyti, kad toks pasaulėvaizdis yra evangelijų skelbiamas ir kad Kristaus Naujiena su tokiu pasaulėvaizdžiu yra rišama. Tuo tarpu Bultmannas "niekad nesistengia tokio pasaulėvaizdžio Naujajame Testamente rasti". Jis jį tik teigia, net nenurodydamas, kaip jis tokio teiginio yra priėjęs. O perėmimas kaikurių terminų, kaip 'hades' (gr.) arba 'šeol' (hebr.), dar nieko nereiškia, nes šie terminai Naujajame Testamente naudojami labai bendra prasme; jie niekad nenurodo konkretaus turinio ir todėl negali būti laikomi pasaulėvaizdžio išraiška.[18] Teisingai tad ir A.E. Loenas sako, "jei Naujojo Testamento Naujiena ir buvo įdėta į ano meto kosmologinio pasaulėvaizdžio rėmus, tai negali būti nė kalbos, kad šis pasaulėvaizdis būtų paimtas nepakeistas. Tai buvo iš viso negalima, nes Evangelija paprasčiausiai netilpo jame".[19]

Ar tai reiškia, kad Naujasis Testamentas neturi jokio pasaulėvaizdžio? Anaiptol! Tačiau šis jo pasaulėvaizdis yra tiek kosmologinis, kiek geografiškai-istorinis. Evangelijos beveik nieko nekalba apie *kosmologinę* pasaulio sąrangą. Kristaus vaizduojamas pasaulio galas — "saulė aptems, mėnulis nebeduos savo šviesos, žvaigždės kris nuo dangaus" (Mt. 24,29) — reiškia kosmologinės sąrangos sudužimą, bet jis nereiškia šios sąrangos vaizdo. Užtat evangelijos labai aiškiai kalba apie jų aprašomų įvykių geografinę bei istorinę aplinką; vietovardžiai, vardai asmenų, daugiau ar mažiau tikslus

laiko nurodymas, įvykių būdas, jų atogarsis žmonių sąmonėje — štai kas sudaro evangelijų pasaulėvaizdžio pradus. Tai žmogaus gyvenamoji aplinka, kurioje pasirodė Kristus kaip pasaulio Gelbėtojas. Ši aplinka yra labai konkreti, labai smulkmeniška, labai ankštai susijusi su ano meto kultūra. Jos yra pilnos evangelijos, pilna apaštalų darbų knyga, pilni apaštalų laiškai. Tačiau ji yra jokiu būdu ne mitinė, bet istorinė. Jos numitinti negalima, nes tokia ji yra anuo metu *iš tikro* buvusi. Nuosekliai tad numitinimo teorija jos kaip tik ir nepastebi ar nenori pastebėti. Bultmannas nuolatos kalba apie kosmologinį evangelijų pasaulėvaizdį, kurio galima rasti daugiausia tik užuominų, bet jis niekur nekalba apie geografiškai-istorinį tų pačių evangelijų pasaulėvaizdį, kuris užtinkamas kiekviename žingsnyje. Todėl F. Flueckigeris ir sako, kad "Bultmannas visiškai nekreipia dėmesio į šį Šventraščio ryšį su pasauliu, kaip kad jis nekreipia dėmesio nė į istoriją; vienas tik 'kryžius' yra pripažįstamas kaip istorinis įvykis. Tačiau kad šis kryžius stovėjo Palestinoje prie Jėruzalės miesto, tai neturi jam reikšmės. Kalbėdamas apie Šventraščio arba Naujojo Testamento 'pasaulėvaizdį', Bultmannas turi galvoje grynai idėjinius kosmologinius įvaizdžius; teigdamas, esą Naujojo Testamento Naujiena yra susijusi su mitiniu pasaulėvaizdžiu, jis jau iš anksto prileidžia jos ryšį su anais įvaizdžiais; tačiau žymiai ankštesniu Šventraščio istorijos ryšiu su istorine aplinka jis visiškai nesidomi".[20] Tai svarbus numitinimo teorijos bruožas, būdingas, kaip vėliau regėsime, jos esmei, glūdinčiai evangelijų perprasminine. Nes atkreipus dėmesį į geografiškai-istorinį evangelijų pasaulėvaizdį, su kuriuo jų Naujiena iš tikro yra neatskiriamai suausta, jokis numitinimas darosi negalimas. Juk jeigu Kristus mirė penktadienį devintą valandą ant kryžiaus, iškelto Jėruzalės priemiesčio vietoje, vadinamoje Golgota (Kaukolė), tai šio visiškai geografiškai bei istoriškai konkre-

taus įvykio neįmanoma numitinti ir sakyti, Kristus miršta visą laiką ligi pasaulio pabaigos (B. Pascalis).

Naujojo Testamento pasaulėvaizdis — tiek kosmologinis, tiek geografiškai-istorinis — yra pasaulėvaizdis kasdieninio, normalaus žmogaus, kuriuo yra kiekvienas, net ir didžiausias dabarties mokslininkas, palikęs tyrimų laboratoriją ir perėjęs iš įrankių pasaulio į pojūčių pasaulį. Šį dalyką žinojo jau šv. Tomas, atgaivinęs ir susisteminęs Aristotelio pasaulėvaizdį, todėl regėjęs aiškų skirtumą tarp viduramžiško tikrai triaukščio — anuo metu labai 'mokslinio' — ir evangelijų paprasto kasdienos pasaulėvaizdžio. Jis teisingai sako, kad Šventraščio autoriai "laikėsi to, ką juslėmis pastebėjo", naudodamiesi tokiais žodžiais bei posakiais, kurie buvo įprasti ne tik ano meto žmonėm, bet kuriuos "ir šiandien daugeliu atvejų naudoja net mokyčiausi žmonės".[21] Tasai 'šiandien' tinka ne tik tryliktajam, bet ir dvidešimtajam amžiui; jis tiks visiem laikam, nes visų laikų žmogus savoje kasdienoje kalbės ne taip, kaip įrankiai tikrovę atskleidžia, bet kaip juslės ją mum rodo. Jis kalbės, kad saulė teka bei leidžiasi, kad dangumi debesys skrenda, kad lėktuvas kyla į viršų ir leidžiasi žemyn, nors moksliškai ir žinos, kad nėra jokio saulėtekio ir saulėleidžio, jokio dangaus, jokio viršaus ir apačios. Jis kalbės apie švelnias moters rankas ir bučiuos jas, nors ir žinos, kad, pažiūrėjus pro mikroskopą, šių rankų oda yra biauriai supleišėjusi, gruoblėta, pilna bakterijų ir net parazitų savo poruose. Jis ramiai remsis alkūnėmis ant savo rašomojo stalo, nors ir žinos, kad šio stalo atomai yra vienas nuo kito nutolę kaip Paukščių Tako žvaigždės ir kad todėl stalo plokštuma susideda iš didžiausių skylių. Jis džiaugsis meilės pergyvenimais, nors ir žinos, kad pagreitintas širdies plakimas šiuo atveju yra ne kas kita, kaip simpatinės nervų sistemos pasėka, kilusi iš adrenalino įtakos, kurį išskiria antinkstinė liauka. Numitinti visus šiuos pergyvenimus bei įspūdžius reikštų paneigti žmogaus jusles ir tuo būdu

padaryti jį tikrai nenormalų, nes niekas negyvena ir nesielgia taip, kaip mum tikrovę pateikia mokslas.

Nenuostabu todėl, kad tie evangelijų autoriai pasaulį — jo gamtinę sąrangą bei istorinę eigą — regėjo taip, kaip jį mum rodo juslės bei kasdieninis patyrimas. O juslių bei patyrimo pasaulis anaiptol nėra mitinis pasaulis. Jis nėra mokslinis — sutikime; jis yra didele dalimi naivus — irgi sutikime; bet jis nėra išmonė ar mitas, kurį reiktų perprasminti, atskleidžiant tikrąją jo reikšmę. Juslių bei patyrimo pasaulis yra, tiesa, aprėžtas; čia yra jo silpnybė. Iš kitos tačiau pusės jis yra normaliai žmogiškas pasaulis, todėl visiem prieinamas bei suprantamas; čia yra jo stiprybė, padaranti, kad visų laikų literatūros paminklai mum yra šiuo atžvilgiu suprantami ir vertingi, tuo tarpu 'moksliniai' Babilonijos, graikų, viduramžių pasaulėvaizdžiai atrodo šiandien juokingi ir yra įdomūs tik istorikam. Numitinimo teorija kaip tik nepastebėjo, kad evangelijų autoriai nesivaikė jokio pasaulėvaizdžio, kaip jis buvo formuluotas ano meto mokslininkų, o laikėsi tokio, kokį jiem rodė jų juslės ir kasdienos patirtys. Ir čia kaip tik glūdi pagrindas, kodėl mes Naująjį Testamentą galime suprasti, nors tarp jo atsiradimo ir mūsų yra jau buvę mažiausia ketvertas pasaulėvaizdžių (stoikų, Ptolomejo, Keplerio, Einšteino). Evangelijų Naujiena rymo ne ant kokio nors mitinio ar mokslinio pasaulėvaizdžio, bet ant tokio pasaulėvaizdžio, kurį žmogui sukuria jo juslinė patirtis, kuris todėl yra amžinas ir jokio numitinimo nereikalingas. Tai, ką Bultmannas ir jo sekėjai laiko Šventraščio pasaulėvaizdžiu yra, kaip teisingai pastebi F. Flueckigeris, atsiradę tik viduramžiais kaip Aristotelio ir Ptolomejo sampratų mišinys. "Nė vienas kūrinijos aprašymas, randamas Šventraštyje, nepažįsta to kiauto, kurį Bultmannas laiko 'mitiniu pasaulėvaizdžiu', esančiu evangelijose".[22]

Pirmoji tad prielaida, kuria numitinimo teorija norėtų remti evangelijų perprasminimo reikalą, yra *netikra*: mitinis

pasaulėvaizdis yra Bultmanno ir jo sekėjų perkeltas iš viduramžių į Naująjį Testamentą ir tuo būdu neteisėtas metodiškai ir neturįs atitikmens evangelijose.

Antroji evangelijų numitinimo prielaida, sakoma, glūdinti jų *pobūdyje*. Juk kas gi iš tikro yra evangelijos? — Ilgą laiką buvo manyta, kad evangelijos esančios Jėzaus asmens, Jo gyvenimo, Jo darbų ir Jo mokslo aprašymas, vadinasi, *Kristaus istorija*. Pagrindo šiai pažiūrai teikia Luko evangelijos įvadas, kuris aiškiai mini keturis dalykus: 1. jau ir anksčiau "daugelis mėgino" raštiškai tvarkyti žodinę krikščionių tradiciją (ordinare narrationem) "apie įvykusius tarp mūsų dalykus"; 2. šie raštai buvo sustatomi taip, kaip šiuos dalykus yra pasakoję tie, kurie juos "nuo pat pradžios matė"; 3. pats Lukas sąmoningai prisijungė prie ankstesnių autorių ir surašė anuos įvykius "iš eilės", tačiau visų pirma "rūpestingai ištyręs visa nuo pradžios"; 4. jis tai darė, kad pažintų "tikrumą tų dalykų" tie, kurie jau buvę jų išmokyti (Lk. 1, 1-4). Šios įvadinės Luko pastabos liudija, kad jo evangelija yra ne kas kita, kaip rūpestingai patikrinta ir raštu išdėstyta pirminės Krikščionybės tradicija ryšium su Kristaus gyvenimu bei veikimu. Luko nepasitenkinimas tuo, kas jau buvo parašyta, ir pastangos ištirti "visa nuo pradžios" rodo, kad, matyt, minėtoje tradicijoje buvę ir abejotinų pasakojimų, ir kad kaip tik šios abejonės paskatinusios Luką pateikti savo mokiniui Teofiliui (plg. Lk. 1,3), o per jį ir kitiem Kristaus išpažinėjam, tikresnį — šiandien pasakytume: *kritiškesnį* — visų anų dalykų aprašymą. Peršasi tad išvada, kad jau Luko laikais (1 šimt. viduryje) yra buvę netikrų pasakojimų ir tuo pačiu netikrų arba apokrifinių raštų, liečiančių Jėzaus asmenį bei Jo veiklą. Bažnyčios pareiga tad ir buvo skirti tikrovę nuo išmonės ir *užrašyti* šią tikrovę, kad ji paliudytų būsimosiom kartom, kas ir kaip realiai yra buvę. Kitaip sakant, evangelijų metodas yra istorinis, atremtas į tyrimą bei kritinę atranką. Luko atveju tai

visiškai aišku. Kadangi tačiau Mato ir Morkaus evangelijos savo turiniu ir savo vaizdavimo būdu yra labai panašios į Luko evangeliją (šios trys evangelijos ir yra vadinamos sinoptinėmis), todėl istorinis Luko metodas buvo pagrįstai laikomas ir Mato bei Morkaus metodu, nors savo evangelijose juodu apie tai ir nekalba. Užtat šios trys evangelijos Bažnyčios buvo jau labai seniai pripažintos tikrai *istoriniais veikalais*. Prie jų galop buvo prijungta ir šv. Jono evangelija, nors ji ir skiriasi nuo pirmųjų trijų — ne tiek savo turiniu, kiek vaizdavimo būdu, pridengiančiu aiškų istorinį Luko metodą. Iš daugybės tad netikrų aprašymų (apokrifų) Bažnyčia išsijojo tik keturias evangelijas, pripažindama jas *autentiškais* Jėzaus asmens, Jo gyvenimo, Jo darbų ir Jo mokslo aprašymais.

Tačiau tose pačiose evangelijose slypi ir kitas jų pobūdžio atžvilgis. Nors Lukas ir rūpestingai, vadinasi, kritiškai tyrė, kas pirminėje tradicijoje yra tikra, o kas netikra, tačiau jis tai darė ne objektyvaus mokslo reikalui, o tam, kad iš tradicijos gautas tikėjimas būtų paliudytas kaip tik šiuo užrašytu tyrinėjimu. Skirdamas savo evangeliją savam mokiniui Teofiliui, Lukas rašo: "Kad tu pažintumei tikrumą tų dalykų, kurių esi išmokytas" (Lk. 1,4). Teofolius jau buvo įtikėjęs; jis jau buvo išmokytas Jėzaus gyvenimo bei darbų. Tačiau jo tikėjimui sustiprinti bei pagilinti Lukas dar surašė visa tai "iš eilės" ir pateikė visumą iš karto. Istorinis Luko metodas buvo anaiptol ne priemonė atskleisti grynai objektyvinei praeičiai. Jis buvo priemonė tikėjimui, o jo knyga buvo šio tikėjimo liudijimas. *Lukas rašė istoriškai, bet ne istorijai.* Dar aiškiau evangelijų rašymo ryšį su tikėjimu randame vienoje Jono evangelijos vietoje. Jonas savo evangeliją laiko tik nuotrupa. Jis laiduoja, kad tai, kas jo parašyta yra tiesa: "jo liudijimas tikras" (Jn. 21,24). Tačiau čia pat pastebi, "kad yra dar daug ir kitų dalykų, kuriuos Jėzus padarė", kurie betgi jo liko neužrašyti, nes "jei kiek-

vienas iš jų būtų skyrium aprašytas, tai... visas pasaulis negalėtų sutalpinti tų knygų" (21,25). Vadinasi, Jonas, kaip ir Lukas, darė atranką, bet irgi ne tam, kad pavaizduotų objektyvinę praeitį. Tai jis aiškiai sako truputį aukščiau, taip pat primindamas, kad nevisi Jėzaus padaryti "mokytinių akivaizdoje" stebuklai yra surašyti "šitoje knygoje". O tai, kas užrašyta, padaryta tam, "kad tikėtumėte, jog Jėzus yra Kristus, Dievo Sūnus, ir kad tikėdami turėtumėte Jo vardu amžinąjį gyvenimą" (Jn. 20,30-31). Jono atranka yra taigi taip pat tikėjimo reikalui, ir jo knyga, kaip ir Luko, yra tikėjimo liudijimas. Kodėl tad turėtų būti kitaip su Mato ir Morkaus evangelijomis? Evangelijų autoriai juk yra buvę ne istorikai, bet apaštalai ar jų mokiniai, kiekvienu atveju "žodžio tarnai", kaip juos vadina Lukas (1,2), vadinasi, Kristaus Naujienos skelbėjai "visam sutvėrimui" (Mk. 16,15) ir "visose tautose" (Lk. 24,47). Jie tad šiuo skelbimu visų pirma ir rūpinosi, kartais net sakramentų teikimą perleisdami kitiem, kas aiškiai matyti šv. Povilo atveju, kuris apie save sako: "Kristus mane siuntė ne krikštyti, bet Evangelijos skelbti" (1 Kor. 1,17). O ar šis skelbimas yra žodinis ar raštinis, nuo to jo esmė nesikeičia. Skirtumas tik tas, kad raštinis skelbimas nesiduoda taip lengvai ir greitai iškraipomas ir todėl saugiau paliudija "įvykusius tarp mūsų dalykus" (Lk. 1,1), negu žodinis skelbimas, reikalingas nuolatinės priežiūros, kas irgi aiškiai regėti šv. Povilo veikloje, kuris peikia galatus, stebėdamasis, kaip greitai šie nukrypsta nuo tos Evangelijos, kuri juos pašaukė "į Kristaus malonę, prie kitos evangelijos", žmonių iškreiptos ir todėl keliančios nerimo tikinčiuosiuose (Gal. 1,6-7). Nevienas užtat ir mėgino Kristaus Naujienos skelbimą surašyti ir tuo būdu ją apsaugoti nuo iškraipymų. Evangelijos visiškai savaime įsiglaudžia į bendrą Kristaus Naujienos skelbimą ir virsta viena jo lytimi, būtent: *rašytine.*

Ir štai, numitinimo teorija kaip tik ir susitelkia aplin-

kui šį antrąjį evangelijų atžvilgį. Evangelijos jai yra visų pirma, skelbimas arba, graikiškai tariant, *kerygma* (pagal graikišką žodį 'keryx-šauklys'). Tai išraiška pirminės krikščionių bendruomenės tikėjimo, kuriame Kristus gyvena ne kaip buvusis, bet kaip amžinai dabartinis, esąs šioje bendruomenėje ligi pasaulio pabaigos ir ateisiąs regimu būdu šios pabaigos įvykdytų. Tačiau kerygma nėra tik paprastas skelbimas pranešimo ar pasakojimo prasme. *Kerygma yra įvykimas.* "Nukryžiuotasis ir prisikėlusis Kristus yra mūsų pasitinkamas skelbimo žodyje, niekur kitur", sako Bultmannas. "Suskambėjus (skelbimo) žodžiui, kryžius ir prisikėlimas tampa dabartinis".[23] *Kerygma yra išganomojo Kristaus žygio sudabartinimas.* F. Gogartenas, gindamas Bultmanno kerygmos sampratą, prašo visus pasvarstyti, kas gi yra Dievo žodis, kurį girdime skelbimo metu.[24] Jo atsakymas: Dievo žodis yra ne garsų rinkinys, bet veiksmas (t.p.). Kaip Pradžios knygoje aiškiai teigiama, kad, Dievui Kūrėjui tarus, "tebūnie — fiat", atsirado šviesa, sausuma, žalumynai, gyvūnai ir galop žmogus (plg. Pr. 1,3-26), taip lygiai ir Dievui Išganytojui tarus, "Dievo Karalystė priartėjo" (Mk. 1,15), ji iš tikro priartėjo. Dievo žodis yra kuriamasis ir atperkamasis. Jis nėra, kaip tai suvokė jau šv. Augustinas, vieno skiemens skambėjimas po kito ir galop tyla, pastarajam nuskambėjus, bet kūrinijos išraiška (plg. Conf. XI,6). Jeigu tad kerygma yra Dievo žodis, tai jo galia ir čia yra tokia pat. Girdėdamas skelbimo žodį, žmogus girdi ne pasakojimą apie kažkokį objektyvų įvykį ar teoriją, bet gyvą Viešpaties šauksmą: "Darykite atgailą ir tikėkite Evangelijai" (Mk. 1,15). Tai kvietimas ne pasiklausyti, bet *pasikeisti.* Kerygmos metu žmogus esti paliečiamas savo laisvės gelmėse ir pastatomas prieš būtinybę apsispręsti. Štai kodėl kerygma ne pasakoja, bet vykdo, būtent, vykdo tai, ką ir Kristus vykdė.

Protestantų teologijoje ši kerygmos samprata yra sunkiau suvokti bei pateisinti, kadangi jų teologija kreipia labai

maža dėmesio į sakramentinį Krikščionybės pobūdį. Katalikybėje betgi kerygma kaip įvykimas arba Kristaus veiksmo sudabartinimas gali būti gana gerai paaiškinta Mišių konsekracijos žodžiais. Šie žodžiai savo lytimi yra aiškus skelbimas: "Jis kančios išvakarėse ėmė duoną į savo šventas ir garbingas rankas ir, pakėlęs akis į dangų, į Tave, Dieve, savo visagalį Tėvą, Tau dėkodamas, ją laimino, laužė ir davė savo mokiniam, sakydamas: Imkite ir visi jos valgykite, nes tai yra mano kūnas, kuris bus už jus išduotas. Taip pat, po vakarienės, jis ėmė ir šią brangiąją taurę į savo šventas bei garbingas rankas ir vėl, Tau dėkodamas, laimino ir davė savo mokiniam, sakydamas: Imkite ir visi iš jos gerkite, nes tai taurė mano kraujo, naujosios ir amžinosios Sandoros kraujo, kuris už jus ir visus žmones bus pralietas nuodėmėm atleisti. Tai darykite mano atminimui". Šie žodžiai, paimti iš sinoptinių evangelijų ir šv. Povilo pirmojo laiško korintiečiam (plg. 1, Kor. 11,23-25) neabejotinai *pasakoja,* kas įvyko Jėzaus kančios išvakarėse, valgant "pirmą Neraugintos Duonos dieną" Velykų avinėlį (Mk. 14,12). Šis įvykis, buvęs Jeruzalėje, yra *praėjęs.* Bet štai, konsekracijos metu, kalbant kunigui minėtus žodžius, Kristaus veiksmas Jeruzalėje virsta dabartimi, pakeisdamas duoną į Jo kūną ir vyną į Jo kraują. Skelbimas virsta įvykimu. Katalikų Bažnyčia šią skelbimo galią aprėžia betgi tik sakramentine praktika. Protestantų teologija, ypač numitinimo teorijoje, ją išplečia į visą skelbimą: kiekvienas pamokslas yra Kristaus sudabartinimas. Ši pažiūra randa dabar nemaža pritarimo ir katalikų teologijoje ir atrodo, esanti atremta į II Vatikano Susirinkimo mintis: Kristus "yra savo galia sakramentuose: kam nors krikštijant, krikštija pats Kristus. Jis yra savo žodyje, nes Jis pats kalba, kai Bažnyčioje skaitomas Šventasis Raštas" I,126). Jeigu tad evangelijos yra rašytinis skelbimas arba rašytinė kerygma, tai ir jom tinka visa, kas Bažnyčios taikoma skelbimui apskritai.

Kokios betgi išvados plaukia evangelijų *pobūdžio* atžvilgiu, jei jos yra ne kas kita kaip pirminės krikščionių bendruomenės rašytinė kerygma? Kokiais principais vadovavosi jų autoriai, rašydami jas tikėjimui liudyti bei jam skelbti?

Šiandien beveik visi egzegetai — tiek katalikai, tiek protestantai — sutaria, kad pagrindinis principas, pagal kurį evangelijos yra parašytos, yra *žvilgis atgal* — ne grynai formaline prasme, kaip kiekvieno istoriko, bet *pergyvenimo* prasme. Juk visiem yra aišku, kad tikėjimas į Kristų kaip Dievo Sūnų ir Mesiją visa savo galia pasireiškė, tik Jam prisikėlus, ir kad šis tikėjimas pagrindė pirmąją krikščionių bendruomenę, uždegė ją meilės ir aukos dvasia, ją stiprino visokių negandų ir net persekiojimų metu. Egzegetai gali ginčytis, ar sakysime, Petras, sakydamas Jėzui "Tu Kristus, gyvojo Dievo Sūnus" (Mt. 16,16), tikrai išpažino savo tikėjimą į Kristų kaip Dievo Sūnų ir ar jis suprato, ką šitoks išpažinimas reiškia.[25] Viena tačiau tikra, kad jei apaštalai bei mokiniai tokį tikėjimą ir turėjo, tai jis *sudužo* Jėzaus mirties valandą. Juk tasai pats Petras, kuris, pasak Mato, taip aiškiai paliudijo Kristų kaip Dievo Sūnų, griežtai priešinosi Jėzaus nurodymam, kad "Jam reikia eiti į Jeruzalę, daug kentėti..., būti nužudytam ir trečią dieną prisikelti" (Mt. 16,21). Šie pastarieji žodžiai — "trečią dieną prisikelti" —, atrodo, neturėjo Petrui jokios reikšmės, nes jis barė Jėzų, sakydamas: "Nieku būdu, Viešpatie, tai Tau neatsitiks" (Mt. 16, 22). Jėzus turėjo net sudrausti Petrą, tardamas: "Eik nuo manęs šėtone! Tu man papiktinimas, nes tu mėgsti ne tai, kas Dievo, bet kas žmonių" (Mt. 16,23). Jėzaus mokiniai negalėjo įsivaizduoti, kad jų Mokytojas, būdamas Mesijas, galėtų būti žmonių nužudytas. O kai vis dėlto taip atsitiko, jie skirstėsi nuo Golgotos kalnelio apgauta viltimi, įspūdingai išreikšta dviejų į Emaus miestelį grįžtančių mokinių: "O mes tikėjomės, kad Jis atpirksiąs Izraelį" (Lk. 24,21). Miręs Jėzus nebegali nieko atpirkti. Tikėjimas juo kaip Mesiju yra

žlugęs. Kas iš to, kad Jis "buvo pranašas, galingas darbais bei žodžiais Dievo ir visos tautos akivaizdoje" (Lk. 24,19). Bet jeigu jis neįstengė atsispirti savo paties mirčiai, tai jis buvo *tik* pranašas, kaip ir visi kiti pranašai, kurių nevienas irgi buvo nužudytas. Tačiau pranašas yra ne Mesijas, ne Atpirkėjas ir ne Gelbėtojas. Jėzaus mirtis Jį nepaprastai pažemino Jo mokinių akyse. Todėl jie ir skirstėsi kas sau.

Viskas betgi kinta iš pagrindų, jei Kristus prisikėlė. Tada Jis yra daugiau negu pranašas. Tada Jis tikrai yra Dievo Sūnus, Mesijas ir Išganytojas. Tada reikia nustoti skirsčiusis ir dar "tą pačią valandą" grįžti atgal į Jeruzalę ir visiem skelbti šį nepaprastą įvykį (plg. Lk. 24,33). Tada reikia vėl susieiti draugėn, kurti bendruomenę, nes Jėzus yra gyvas: Jis vėl ateina pas savo mokinius, vėl su jais kalbasi, juos moko ir siunčia į pasaulį skelbtų Jo Evangelijos. Dabar reikia Jo klausyti ir iš tikro į pasaulį eiti, nes Jis pasilieka kartu visus amžius; reikia skelbti Evangeliją ir už ją mirti, nes ji paliudyta prisikėlimu. Be prisikėlimo nebūtų buvę jokios krikščionių bendruomenės ir jokių evangelijų. Tik prisikėlimas pagrindė Krikščionybę, įdiegė tikėjimą į Jėzų kaip Dievo Sūnų bei Viešpatį ir paskatino Bažnyčią imtis pasaulio perkeitimo. Todėl šv. Povilas, būdamas nuoseklus, nė kiek neabejodamas, ir teigia: "Jei Kristus neprisikėlė, tai mūsų skelbimas yra tuščias, tuščias ir jūsų tikėjimas" (1 Kor. 15,14). Be prisikėlimo visa būtų tik viena didžiulė apgaulė.

Jeigu prisikėlimas turėjo tokios grindžiamosios reikšmės pirminei krikščionių bendruomenei, tai jis, be abejo, turėjo jos ir evangelijom. Juk kaip visas pirminės Bažnyčios skelbimas telkėsi apie Prisikėlusįjį, taip ir evangelijos, būdamos rašytinė kerygma, neturėjo kito tikslo, kaip skelbti prisikėlusįjį Jėzų, Viešpatį ir Mesiją, ir paliudyti Jo darbus bei Jo garbę, apie kurią kalba šv. Jonas jau pačioje savo evangelijos pradžioje: "Mes matėme Jo garbę, garbę kaip vienati-

nio Sūnaus, pilno malonės ir tiesos" (Jn. 1,14). Tasai žvilgis atgal, pagal kurį evangelijos buvo parašytos, yra tad *žvilgis į prisikėlimą*. Prisikėlusio regėjimas bei pergyvenimas yra principas, glūdįs evangelijų rašymo pagrinduose. "Evangelijų autoriai", sako katalikų egzegetas R. Schnackenburgas, Vatikano teologų komisijos narys, "norėjo pateikti ne kokią nors istorinančią apžvalgą, bet tikėjimu persunktą pranešimą, kuris Velykų tikėjimo šviesoje vaizduoja Jėzaus istorijos faktus šiuo atžvilgiu imliam klausytojų rateliui".[26] Tą patį tvirtina ir kitas katalikų egzegetas H. Haagas: "Velykų tkėjimo pripildyti ir išaukštintojo Viešpaties galios patyrimu subrandinti krikščionys žvelgia atgal ir nušviečia tai, 'ką Jėzus darė ir mokė nuo pat pradžios iki tai dienai, kurią... buvo paimtas į dangų' (Apd. 1,1-2). Tam reikalui evangelijų autoriai naudoja turtingą ir rūpestingai sutvarkytą, žodiškai perteiktą arba jau surašytą tradicijos lobį".[27] Kadangi tačiau šis žvilgis atgal yra ne žvilgis iš tolo, kaip istoriko darbe, bet žvilgis iš tikėjimo nešamos dabarties, kurioje Jėzus švyti garbe bei galybe, todėl ir evangelijų rašymas virsta Prisikėlusiojo vaizdavimu bei skelbimu šios garbės bei galybės šviesoje. Žemiškasis Jėzaus gyvenimas — jo eiga, jo įvykiai, Kristaus darbai bei žodžiai — įgyja šioje šviesoje savotiško atspalvio. Evangelijų autorių jie yra ne tik paprastai aprašomi, bet ir *aiškinami*. Tai, kas apaštalam prieš prisikėlimą buvo neaišku arba nesvarbu, dabar įgyja naujos prasmės ir naujos svarbos. Jau savo gimimu Kristus pasirodo kaip Mesijas; Jo santykiai su žmonėmis ir su gamta darosi iškilūs, lydimi nuolatinių stebuklų bei įvairių nuostabių ženklų; Kristus, tiesa, atėjo kaip žmogus, tačiau, pastebi K. Rahneris, kaip toks žmogus, "kuriame — esant trupučiui geros valios — tuojau būtų galima pastebėti dangišką jo kilmę".[28] Jis išniro iš tylaus kasdienybės gyvenimo Nazarete, tačiau prisikėlimo šviesoje evangelijų autoriai Jį jungia su Senuoju Testamentu, regi Jame išpranašautąjį Mesiją ir Senąjį Testamentą aiš-

kina Jo šviesoje, ką rodo daugybė evangelijose esamų citatų iš Mozės knygų, psalmių, pranašų ir kitų Senojo Testamento vietų. Kaip pats Jėzus po prisikėlimo tapo Perkeistuoju, taip ir evangelijos šio perkeitimo šviesoj regi kiekvieną žemiškąjį Jėzaus žingsnį.[29] Trumpai tariant, evangelijos yra ne Kristaus istorija, bet Kristaus žemiškojo buvimo kerygma prisikėlimo šviesoje.

Šis žvilgis atgal, kilęs iš Prisikėlusiojo garbės, betgi, numitinimo teorijos pažiūra, stipriai sumenkinąs evangelijų *istorinį* pobūdį. Tiesa, kerygma, kaip tai mokė ir pats Bultmannas, "skelbia ne bendrą tiesą, ne kokią nors antlaikinę idėją, net jeigu ši būtų ir Dievo ar Išganytojo idėja, bet istorinį faktą".[30] Tačiau šis istorinis faktas kaip žemiškasis įvykis ar darbas pasidaro bereikšmis, nes, pasak Bultmanno, "ne istorinis Jėzus, bet Jėzus Kristus, skelbiamasis, yra Viešpats" (t.p.). Todėl Bultmannas, o su juo ir visi numitinimo teorijos šalininkai gana lengvai pastūmi šalin *istorinį* evangelijų aiškinimą, visą dėmesį sutelkdami apie vad. kerygmatinį Kristų. Kaip ten iš tikro yra buvę su istoriniu Jėzumi — ar Jis tai ir tai yra iš tikro padaręs, ar Jis tai ir tai iš tikro yra kalbėjęs, ar tai ir tai iš tikro yra su Juo įvykę —, esą mūsų tikėjimui be reikšmės arba mažų mažiausia neturį sprendžiamosios reikšmės. Istorinis Jėzus priklausąs dar Izraeliui bei jo religijai, nes Krikščionybė prasidėjusi tik su prisikėlimu. Betgi prisikėlusis Kristus yra nebe istorjos, o tikėjimo dalykas. Užuot tad nuolat klausus, kas ir kaip yra įvykę žemiškajame Jėzaus gyvenime, reikią mum įsiklausyti į kerygmos Kristų. "Mūsų uždavinys", kaip šį numitinimo teorijos nusistatymą gražiai išreiškia evangelikų teologas J. Jeremijas, "yra ne vaikytis istorinio Jėzaus šmėklą, bet aiškinti kerygmą, tai yra apaštalo Povilo mokslą apie nusidėjėlio išteisinimą".[31] Katalikų teologai mėgina istorinį kerygmos pagrindą kiek aiškiau pabrėžti bei vertinti. Tačiau ir jie yra jau atsisakę pažiūros, esą evangelijos esančios Kristaus

istorija. Pastarasis Šventraščio tyrinėjimas, sako minėtasis H. Haagas, "iš pagrindų paneigė būdą skaityti bei suprasti evangelijas kaip 'istorijos knygas' ir stipriai įpilietino pažiūrą, kad evangelijos esančios parašytos, vadovaujantis gyvu tikėjimo reikalu".[32] Be abejo, tikėjimo reikalas dar nebūtinai turi neigti istoriškumą to, kas tikima. Vis dėlto tai, kas rašoma tikėjimo reikalui, rašoma kitaip, negu tai, kas rašoma istorijos reikalui, norint atskleisti objektyvinę praeitį. Nuosekliai tad "Šventraštis niekados nekalba tik 'istoriškai' ", tvirtina olandų katalikų teologas fundamentalistas L. Bakkeris. "Jis vaizduoja praeitį tik tiek ir tik todėl, kiek ir kodėl jis turi reikšmės dabartinei mūsų padėčiai. Todėl ir apie žemiškąjį Jėzaus gyvenimą jis kalba ne kaip apie gyvenimą kokio nors negyvėlio, bet kaip tokio, kuris yra reikalingas klausytojui arba skaitytojui".[33] Kaip seniau buvo sakoma, kad evangelijos nėra gamtos knyga, taip dabar sakoma, kad jos nesančios nė istorijos knyga. Kaip Šventraščio autoriai aprašinėjo gamtos reiškinius pagal savo jusles, nesistengdami jų tyrinėti moksliškai, taip ir evangelijų autoriai rėmėsi istorija tik tiek, kiek jie tai rado reikalinga tikėjimui paliudyti ir toliau jam skelbti. Todėl kaip negalima evangelijų matuoti gamtamoksliu, taip lygiai jų negalima matuoti nė istorine metodologija. Istorija yra tik bendri rėmai, kuriuose vyksta Kristaus Naujienos kerygma.

Evangelijų kaip kerygmos samprata yra lengva suvokti ir, kaip matysime truputį vėliau, net pateisinti. Tačiau čia lieka dar neatsakytas klausimas, ką evangelijos kaip tikėjimo liudijimas bei skelbimas turi bendro su numitinimu. Kodėl reikia jas numitinti, jeigu jos yra ne istorijos knygos, o tikėjimo išraiška? Į tai būdingai atsako Bultmannas: "Kas Jėzus man yra, išsisemia ir išeina aikštėn ne tuo, kas Jis pasirodo istoriniam tyrinėjimui. Nes į Jį reikia žiūrėti ne istorinės Jo *kilmės*, bet tikros Jo *reikšmės* atžvilgiu". Ši gi reikšmė Kristaus istorijoje pasirodo tuo, "ką Dievas man per ją nori

pasakyti".[34] Bultmanno žodžiai reikalingi kiek paaiškinti. Skelbimas arba kerygma niekad nėra be ryšio su žmogumi. Dievas apsireiškia ir kalba ne taip sau, ne kokiam nors objektyviam reikalui, bet tam, kad paliestų žmogaus egzistenciją, ją sukrėstų ir perkeistų. Šia prasme ir evangelijos kaip kerygma yra žmogiškosios egzistencijos reikalui: jos prabyla į žmogų ir reikalauja iš jo apsispręsti Kristaus atžvilgiu. Ir čia kaip tik glūdi tiek jų esmė, tiek jų paskirtis. Bultmannui, kaip jo pažiūrą gražiai išreiškia A.E. Loenas, "Dievo žodis yra tik tai, kas prakalbina mūsų egzistenciją. Visa kita, kas mūsų egzistencijos neprabildo, yra mitinis Šventraščio pradas".[35] Numitinti šiuo atžvilgiu evangelijas reiškia suvesti jas į egzistencinį skelbimą arba aiškinimą. Visa, kas evangelijose yra istoriška bei grynai objektyvu, yra nereikalinga priemaiša, pridengianti Dievo žodį kaip šauksmą, nukreiptą egzistencijos linkui. Reikia tad šias priemaišas pašalinti, kad Dievo žodis žmogaus egzistencijai pasidarytų grynesnis ir todėl įtakingesnis; pašalinti ne neigimo prasme, kaip tai darė senoji istorinė kritika, bet peraiškinimo prasme. "Mitą reikia ne kritiškai eliminuoti, bet egzistencialiai interpretuoti" — tai formula, kuria H. Zahrntas trumpai nusako visą numitinimo uždavinį evangelijų atžvilgiu.[36] Nuosekliai tad ir šio aiškinimo tiesos matas yra ne gamtamokslis, ne istorija, bet "jo reikšmingumas egzistencijai" (t.p.). Tas ar kitas evangelijų aprašomas įvykis yra teisingas ne tada, kai patikrinamas istorinėmis priemonėmis, bet tada, kai ataidi klausančiojo bei skaitančiojo sieloje. Visa, kas šio aido nesukelia arba jį net stelbia, yra neteisinga ir todėl arba perprasmintina arba visiškai išleistina.

Ypač tai esą reikalinga modernaus žmogaus atveju, nes šis žmogus, kaip tai plačiau minėjome jau pirmame šios knygos skyriuje (plg. I,3), suvokia save ne tik kaip pasaulio apipavidalintoją bei šeimininką, bet ir kaip paties savęs valdovą. Savo metu F. Dostoevskis rašė, esą "velnias rungiasi

su Dievu, o šių rungtynių laukas yra žmonių širdis".[37] Dabartinis žmogus betgi tokių rungtynių savyje nepripažįstąs; jis pergyvenąs save "ne kaip antžemiškų realybių ir įtakų kovos lauką, ne kaip dviejų pasaulių rungtynių areną, bet kaip asmenį, kuris pats save apsprendžia, pats save tvarko, suvokia save kaip vienybę bei atsakingumą".[38] Todėl kiekvienas evangelijų aiškinimas, vaizduojąs žmogų kaip antgamtinių jėgų susidūrimą, pažeidžiąs dabartinio žmogaus savimonę ir tuo būdu padarąs evangelijas jam nesuprantamas. Reikią tad evangelijas kaip kerygmą išversti į modernaus žmogaus kalbą ir jų tiesas perkelti į šio žmogaus sąvokas. Modernus žmogus esąs įpratęs kalbėti savos specialybės kalba, todėl evangelijų kalba jam skambanti mitiškai. Reikią tad evangelijų kerygmą numitinti jau iš pat pradžios, kad šis žmogus tuoj pat suprastų, apie ką čia iš tikro kalbama. Būdingą šios rūšies pavyzdį duoda K. Rahneris: "Ką gi galvoja modernus gydytojas", sako jis, "jei mes, neišvertę čia pat, kalbame, kad esame atpirkti Jėzaus 'krauju'? Visa tai turi jam atrodyti kaip atgyvenusi pasaka arba kaip gryna mitologija. Nes jis neturi laiko, kaip mes kunigai, šalia savos kalbos išmokti dar ir religinės kalbos. Todėl mes turime jam tai, ką norime skelbti, tuoj pat išversti, nors Šventraštis bei Tradicija ir kalbėtų apie Jėzaus 'kraują' ".[39] Evangelijų kaip kerygmos numitinimas yra tad skelbimo išvertimas į modernaus žmogaus sąvokas kaip kelią į jo egzistenciją.

Stabtelėjome ties antrąja numitinimo prielaida kiek ilgėliau todėl, kad ši prielaida dabar stipriai įtaigoja jau ir katalikų teologiją ir kad jos atoaidžių girdėti dažname ypač jaunesniųjų kunigų pamoksle. Iš kitos betgi pusės, ši prielaida yra susilaukusi taip pat stiprios kritikos tiek iš protestantų, tiek iš katalikų, taip kad ir ji nėra jau toks stiprus numitinimo pagrindas, kaip iš sykio galėtų atrodyti, nors joje esama žymiai daugiau tiesos, negu vad. mitiniame evange-

lijų pasaulėvaizdyje. Skirti tad šią tiesą nuo klaidų, perdėjimų bei nesusipratimų ir bus tolimesnio svarstymo uždavinys.

Kad evangelijos yra tikėjimo skelbimas arba kerygma, abejoti negalima, nes tai pripažįsta patys jų autoriai, pirmoje eilėje, kaip anksčiau sakyta, Lukas ir Jonas. Tačiau numitinimo teorijos šalininkai nėra išsprendę klausimo: kas gi yra skelbimas arba kerygma savyje? Bultmannas ir katalikiškieji jo sekėjai šiandien pabrėžia egzistencinį skelbimo pobūdį — ir visai teisingai: evangelijos sukrečia žmogaus egzistenciją. Tačiau *kuo*? Į tai atsako pats pirmasis Naujojo Testamento aprašytas skelbimas, būtent šv. Petro kalba Sekminių dieną (plg. Apd. 2,14-36). Ši kalba turi visas savybes, kuriomis numitinimo teorija apibūdina kerygmą: ji žvelgia atgal ir kalba apie Jėzų kaip Viešpatį ir Kristų (2,36), ji skiriama klausytojų tikėjimui pažadinti (plg. 2,38-40), ji yra kalbančiojo tikėjimo liudijimas (plg. 2,32), galop ji sukrečia klausytojų egzistenciją, taip kad šie net klausia: "Ką mes turime daryti, vyrai, broliai?" (2,37). Bet ką gi Petras skelbia šia kalba? Ne kokias nors bendras tiesas, ne dorinius pamokymus bei paraginimus, bet "didžius Dievo darbus", kaip jo kalbos turinį apibūdino patys klausytojai (2,11). Jis kalba apie Jėzaus gyvenimo įvykius: mirtį ir prisikėlimą (plg. 2,23-24; 32-36). Ir štai, šie įvykiai kaip tik sukrečia klausytojų egzistenciją, nes Petras drąsiai taria: "Tą Jėzų, kurį jūs prikalėte ant kryžiaus" (2,36), "tą tai Jėzų Dievas prikėlė, ir mes visi esame to dalyko liudytojai" (2,32). Ši taip primygtinai pabrėžta nužudytojo (istorinio) ir prisikėlusiojo (kerygmatinio) Jėzaus tapatybė kaip tik ir buvo akstinas, sukėlęs gailesčio klausytojuose ("jie ėmė gailėtis savo širdyje", 2,37) ir pažadinęs juos pasikeisti, priimant Krikštą, laikantis "apaštalų mokslo, bendro duonos laužymo ir maldų" (2,42). Petras kalbėjo ne istorijai, bet tikėjimui, tačiau jis kalbėjo apie istorinius *įvykius*.

Kerygma nėra istorija, tačiau ji yra daugiau negu tik

pamokymas bei dėstymas; ji yra *pasakojimas*, o kiekvienas pasakojimas reikalauja *įvykių*, kad būtų apie ką pasakoti, vadinasi, kad kerygma turėtų savo objektą. Numitinimo šalininkai nepastebi, kad evangelijos kaip kerygma kalba ne tik apie Jėzaus žodžius, bet ir apie jo *darbus* — sinoptinės evangelijos net žymiai daugiau apie darbus, negu apie žodžius. Dievas Jėzuje apsireiškė ne tik kaip skelbėjas, bet ir kaip *veikėjas*: Jis ne tik kalbėjo, bet ir darė. "Jėzus Nazarėnas buvo vyras, jum Dievo paliudytas galingais darbais, stebuklais ir ženklais" (Apd. 2,23) — šitaip Jį apibūdina pats Petras minėtoje kalboje. Skelbti tad šiuos galingus Dievo darbus kaip tik ir yra evangelijų uždavinys. Pastumti istoriją į šalį reiškia sužaloti pačią kerygmos esmę. Teisingai tad sako H. Zahrntas, kritikuodamas Bultmanną: "Teologija visados pasiekia tokį tašką, kur ji turi 'pasakoti'. Ir visados yra ta pati istorija, kurią ji pasakoja: tai istorija Jėzaus iš Nazareto, Jo kelias nuo Jordano ligi Getsemanės ir Golgotos".[40] Numitinimo teorija yra teisinga, kiek ji evangelijas laiko *kerygma*. Tačiau ji darosi neteisinga, kiek ji nepastebi, kad kerygma pačioje savo esmėje yra pasakojimas apie *įvykius* arba, krikščioniškai kalbant, apie "didžius Dievo darbus". O šie darbai yra Jo padaryti mūsojoje istorijoje ir paliudyti tų, kurie buvo asmeniniai jų dalyviai. Mozės giesmė, perėjus Izraeliui Raudonąją Jūrą, irgi yra kerygma. Tačiau ką gi ji skelbia, jei ne tai, kad Viešpats "raitelį ir žirgą nutėškė į jūrą" (Iš. 15,1). Šis įvykis sukrėtė Izraelio tautą, kaip kiekvienas kitas Dievo darbas sukrečia mūsų egzistenciją.

Tokio pat numitinimo teorijos neapdairumo galima pastebėti ir evangelijų *metodo* atžvilgiu. Kaip sakyta, evangelijos yra parašytos pagal žvilgį atgal, o šis žvilgis yra žvilgis į Jėzaus prisikėlimą: evangelijos yra parašytos Velykų pergalės šviesoje. Tai taip pat abejoti negalima. Juk būdamos tikėjimo liudijimas, evangelijos žadina tikėjimą ne į ką kitą, o į Prisikėlusįjį, nes į gyvenusį, kalbėjusį ir mirusį Jėzų

tikėti nereikalinga: Jis buvo tuo metu dar nevienam pažįstamas arba tiesiog arba iš pasakojimo Jį mačiusiųjų bei girdėjusiųjų. Jėzaus gyvenimas bei mirtis buvo gryni faktai, nežadiną nei tikėjimo, nei netikėjimo. Tikėjimas į Jėzų prasideda tik tikėjimu į Jo prisikėlimą, nes tik prisikėlimas aną gryną faktą pavertė *pasiuntinybe* Jėzaus atžvilgiu ir *perversmu* žmogaus santykių su Dievu atžvilgiu. Šia prasme evangelijos tikrai yra Prisikėlusiojo skelbimas. Tačiau numitinimo teorija laiko tai savotiška evangelijų silpnybe. Žvilgis atgal, būdamas žvilgis į Prisikėlusiojo garbę, metąs šviesos ir tokiem Jėzaus gyvenimo bei veikimo įvykiam, kurie neturėtų būti aprašomi kaip garbingi bei dieviški, pav. gimimas, gundymas dykumose, santykiai su fariziejais, stebuklai, galop kančia ir mirtis. Nes, prisikėlimo šviesoje aprašyti, visi šie įvykiai prarandą istoriškai žmogiškąjį pobūdį ir virstą daugiau ar mažiau mesijaniškais ženklais jau iš pat pradžios. Prisikėlimo šviesoje aprašytas žemiškasis Jėzaus gyvenimas bei veikimas netenkąs tapatybės su prisikėlusiuoju Kristumi. Žvilgio atgal vedamos, evangelijos suardančios šią tapatybę, taip kad evangelijų Kristus ir žemiškasis Jėzus išsiskirią: žemiškasis Jėzus evangelijose pasirodąs tarsi jau būtų Perkeistasis nuo pat savo gimimo, kurį lydėję nuostabūs reiškiniai: 'Gloria' giedanti dangiška kariuomenė, (plg. Lk. 2,13-14), keistos žvaigždės pasirodymas ir išminčių atvykimas Jo pagarbintų (plg. Mt. 2,2), įspėjimas bėgti Egiptan nuo Erodo kėslų (plg. Mt. 2,13-14) ir t.t. Evangelijos žemiškąjį Jėzaus gyvenimą, kaip jau aukščiau minėta, ne tik aprašančios, bet ir *aiškinančios* pagal Prisikėlusiojo garbę, tuo būdu perkeldamos šią garbę ir į visą žemiškąjį Jėzaus kelią. Tai kaip tik ir esanti evangelijų metodo silpnybė.[41]

Šis betgi priekaištas, arčiau į jį pasižiūrėjus, pasirodė esąs ne kas kita kaip grynas prieštaravimas. Juk jeigu Jėzaus prisikėlimas yra ne apaštalų išmonė, o tikras *įvykis,* jų pačių patirtas, ką jie nuolatos pabrėžia (plg. Jn. 21,24; Apd. 2,32;

1 Kor. 15,4-7; 1 Petr. 5,1; 2 Petr. 1,16; 1 Jn. 1,1-3), tai būtų tikrai nuostabu, jei evangelijų autoriai Kristaus istoriją pasakotų be ryšio su šiuo įvykiu. Nes prisikėlimas — ir tik jis vienas — atskleidė, kas Jėzus iš tikro yra, būtent: pasaulio Gelbėtojas. Tik prisikėlimo šviesoje paaiškėjo, kodėl savo gyvenime Jėzus taip, o ne kitaip kalbėjo, taip, o ne kitaip elgėsi. Visa, kas prieš prisikėlimą buvo pasilikę mįslinga (pav. persikeitimas Taboro kalne, pažadas duoti savo Kūną kaip valgį, o Kraują kaip gėrimą, siųsti Tiesos Dvasią) po prisikėlimo pasidarė aišku. Kaip tad evangelijų autoriai būtų galėję savo knygas rašyti, jei ne šio visuotinio paaiškėjimo šviesoje? Argi evangelijos galėjo būti rašomos taip, tarsi Kristus nebūtų prisikėlęs ir tarsi apaštalai bei jų mokiniai vis dar būtų buvę neišmanėliai Kristaus žodžių bei elgesių akivaizdoje? Supratę prisikėlimo šviesoje žemiškąjį Jėzaus gyvenimą, jie šį supratimą ir naudojo, aprašydami atskirus Jėzaus kelio įvykius, nes visi šie įvykiai buvo ne atsitiktinybės, bet Jėzaus pasiuntinybės vykdymas. Jeigu Jėzus yra Viešpats ir Mesijas, tai Jis juo yra ne tik po prisikėlimo, bet Jis juo buvo ir prieš prisikėlimą. Prisikėlimas Jėzų ne padarė Dievo Sūnumi, bet tik Jo sūnystę galutinai *apreiškė* mirties pergale. Kristus yra tikras Dievas ir tikras žmogus nuo pat savo prasidėjimo Marijos įščioje. Jeigu šis Kristaus pobūdis po prisikėlimo buvo aiškiai suvoktas, kaip tad būtų buvę galima rašyti evangelijas, jeigu ne šios mesijaninės sąmonės šviesoje? Kitaip rašomos, evangelijos būtų kaip tik iškreipusios Kristaus esmę. Žvilgis į prisikėlimą kaip evangelijų metodas yra tad vienintelis *tikras* jų rašymo principas, nes pats prisikėlimas yra vienintelis tikras Kristaus žygio bei Jo kelio pagrindimas bei nušvietimas. Kaip Kristus, tik prisikeldamas, patvirtino tiesą to, ką Jis sakė bei darė, taip ir evangelijų autoriai tik Prisikėlusiojo šviesoje galėjo *teisingai* aprašyti Jo žodžius bei darbus, atskleisdami tikrą jų prasmę. Be prisikėlimo kaip įvykio Kristus būtų likęs tik moralizuojąs pra-

našas; be prisikėlimo kaip metodo evangelijos būtų buvusios ne kerygma, o tik tamsiaprasmių atsitikimų netiksli ir nepilna kronika. Numitinimo teorija yra teisinga, kiek ji suvokia, kad evangelijos yra parašytos, vadovaujantis žvilgiu atgal ir tai žvilgiu į prisikėlimą. Tačiau ji yra neteisinga ir prieštaraujanti pati sau, kiek ji šį žvilgį į prisikėlimą laiko evangelijų metodo silpnybe ar net Jėzaus istoriškumo iškreipimu, nes *kas buvo istorinis Jėzus paaiški tik prisikėlusiojo ir tuo pačiu kerygmatinio Jėzaus šviesoje.* Evangelijos ir yra šio paaiškėjimo aprašymas bei skelbimas.

Ryšium su būtinybe surašyti pirminės Krikščionybės kerygmą Prisikėlusiojo šviesoje ir tuo atskleisti Jėzaus esmę, neįžiūrimą grynos istorijos akimis, aiškėja ir numitinimo teorijos reikalavimas skelbti šiandien anuos "didžius Dievo darbus" modernaus žmogaus sąvokomis. Pačią giliausią šio reikalavimo prasmę mėginsime pasklaidyti tolimesniuose skyreliuose, nagrinėdami klausimą, ką gi galų gale reiškia evangelijas numitinti. Šitoje vietoje norime tik atkreipti dėmesį į grynai formalinį nesusipratimą, lydintį aną reikalavimą.

Kodėl numitinimo teorija reikalauja, K. Rahnerio žodžiais tariant, išversti evangelijos skelbimą į modernaus žmogaus kalbą? Todėl, atsakoma, kad evangelijos šiam žmogui nieko nesakančios, nes jis mąstąs kitokiomis sąvokomis. Tarp evangelijų ir dabartinio žmogaus sąvokų bei kategorijų esąs plyšys. Numitinimo teorija norėtų užgrįsti šį plyšį, pritaikindama evangelijas moderniam žmogui. Tačiau kodėl ne atvirkščiai? — klausia teisingai A. E. Loenas.[42] Juk Krikščionybė jau iš pat pradžios reikalavo, kad žmogus *pasikeistų* pagal evangeliją, apsivilkdamas "Jėzumi Kristumi" (Rom. 13, 14), kaip apie tai plačiau esame kalbėję pirmame šios knygos skyriuje (plg. I,1). Šis betgi pasikeitimas (metanoia) reiškia ne tik kitokį dorinį elgesį, bet ir kitokį mąstymą: kitokias sąvokas bei kategorijas. Nes Krikščionybė niekad nėra prisiėmusi neperkeistų sąvokų bei kategorijų, jeigu jos neati-

tiko skelbiamų tiesų. Ji visados yra dariusi atranką ir ne pati kitusi pagal tos ar kitos epochos mąstymą, bet šį mąstymą keitusi tarsi raugas pagal savo dvasią. Taip yra buvę helenistiniame tarpsnyje, taip yra buvę ir viduramžiais. Kodėl tad kitaip turėtų būti šiandien? Šv. Povilas, rašydamas galatams yra pabrėžęs: "Aš sakau jum, broliai, kad mano paskelbtoji Evangelija yra ne žmonių mokslas, nes ne iš žmogaus aš ją gavau ir išmokau, bet Jėzaus Kristaus apreiškimu" (Gal. 1,11). Kaip tad galėtų ši Kristaus apreikšta Evangelija būti pritaikinta kintančiom žmogiškom sąvokom? Ir kodėl?

Yra paprasčiausia netiesa, kad modernus žmogus, įpratęs kalbėti savos specialybės kalba, nebegalįs suprasti evangelijų kalbos. Kaip joks žmogus — tai minėjome jau anksčiau — nesielgia pagal mokslinį pasaulėvaizdį, taip lygiai joks žmogus nemąsto ir nekalba tiktai pagal savą specialybę. Aukščiau minėtas K. Rahnerio pavyzdys, esą modernus gydytojas negalįs suprasti mūsų atpirkimo Kristaus *krauju,* nes jam 'kraujas' reiškiąs visai ką kita negu evangelijom, yra gražus pavyzdys, kiek reikalavimas išversti evangelijas į modernaus žmogaus kalbą yra atitrūkęs nuo žmogiškosios tikrovės. Jeigu modernus gydytojas, girdėdamas Evangelijos tiesą, kad esame atpirkti Jėzaus *krauju,* nepajėgiąs suvokti šios tiesos prasmės, todėl laikąs visa tai mitu, tai kodėl jis labai gerai supranta, ką reiškia, jei jaunas vyras paprašo jo dukters *rankos?* Juk ranka gydytojui yra tik kūno organas kaip ir kraujas. Kodėl tas pat gydytojas irgi labai gerai supranta, ką reiškia, jei karo metu tas ar kitas kunigas savo paties valia tapo įkaitu, pakeisdamas suimtą gausios šeimos tėvą, buvo šiojo vietoje sušaudytas ir tuo būdu jį išgelbėjo savo *krauju?* Žmogaus specialybė — vistiek kokia ji būtų — niekad nepersunkia jo būties tiek, jog jis netektų nuovokos, ką reiškia vaizdinė ar simbolinė kalba, kokios prasmės turi kasdienos posakiai (pav. guldyti galvą, pralieti kraują, dan-

tis už dantį ir t.t.), arba nesuprastų, kad tas pats žodis chemijoje gali turėti visai kitą reikšmę, negu religijoje (pav. žodis 'substancija'). Priskirti šitokią negalią moderniam žmogui, kaip tai šiandien įprasta, reiškia jį nepaprastai pažeminti, jį nužmoginant ir paverčiant kažkokiu robotu, gyvenančiu daiktų paviršiaus plotmėje ir nepajėgiančiu pakilti į aukštesnę prasmenų plotmę. Laimei tokio žmogaus tikrovėje nėra. Jis yra tik numitinimo teologų išmonė. Štai kodėl anglų katalikų egzegetas Th. Worden ir įspėja mus nepriimti mum taip dažnai norimos įplepėti (aufschwatzen) netiesos, "kad modernus žmogus nebegalįs suprasti tikros Evangelijos".[43] Čia neskiriama netikėjimo nuo nesupratimo. Kad modernus žmogus nenori *tikėti* evangelijom, tai savaime aišku. Bet kad jis jų negali *suprasti,* tai sąmoningas ar nesąmoningas įsikalbėjimas. Nenoras gi tikėti evangelijom yra amžinas; jis nėra jokia ypatinga modernaus žmogaus žymė, nes šitokio nenoro buvo pilnas ir pirminės Krikščionybės tarpsnis. Mėginti evangelijas taip skelbti, jog jos būtų savaime priimtinos, reiškia kryžiaus paikybę paversti pasaulio išmintimi ir tuo būdu sužaloti pačią Krikščionybės esmę (plg. 1 Kor. 1,18-25).

Ir štai, kaip tik čia, autoriaus įsitikinimu, ir glūdi paslėpta numitinimo esmė arba tasai aukščiau minėtas evangelijų perprasminimas, būtent: *Krikščionybę kaip paikybę pagonim paversti išmintimi tiem patiem pagonim.* Atskleisti, kad taip iš tikro yra ir kokiu būdu tai norima pasiekti, ir bus tolimesnių skyrelių uždavinys, kuriuose mėginsime parodyti, kaip evangelijų numitinimas virsta galų gale jų sumitinimu.

2. NUMITINIMO ESMĖ

Šiandieninio evangelijų numitinimo esmę galėsime tikrai suprasti tik tada, kai žinosime, kaip šv. Povilo vadinama "pasaulio išmintis" (1 Kor. 1,20) santykiavo su Krikščionybe jos pradžioje; kitaip sakant, *kuo* ano meto išminčiai bei filosofai laikė naują religiją ir *ko* jie iš jos reikalavo, kad ji galėtų būti jiem priimtina. Nes šis santykis bei šie reikalavimai kaip tik ir pasikartoja mūsų amžiaus evangelijų numitinimo teorijoje. Senovės išminčių santykis su Krikščionybe buvo betgi ne kas kita, kaip tąsa jų santykio su *sava* religija, atremta į mitologiją. Todėl mum ir yra svarbu patirti, ką anie išminčiai bei filosofai yra padarę su sava mitologija, nes tą patį mėgina dabar daryti su evangelijomis mūsojo pasaulio išminčiai. Šiam reikalui panagrinėsime vieną pavyzdį, paimtą iš Platono, kuris pirmas Vakarų dvasios istorijoje mitus numitino, sykiu tačiau jais gausiai ir naudojosi savam mokslui išreikšti.

Šis pavyzdys liečia pasaulio atsiradimą. Pasak graikų mito, kaip jį mum pateikia Homeras, pasaulis yra kilęs iš dviejų jūros dievybių jungtuvių: Tethės ir Okeano. Tethė yra pasaulio motina, Okeanas yra jo tėvas: taip juos Homeras ir vadina. Savo dialoge "Theaitetas" Platonas mini šį mitą. Tačiau kaip? Ar jis jį atmeta kaip juokingą išmonę? Ar jis nagrinėja jį ir kritikuoja? Ar palieka jį šalia ir duoda savą atsakymą, kaip pasaulis yra atsiradęs? Ir štai, čia kaip tik ir pasirodo filosofijos arba pasaulio išminties santykis su mitiniu klausimų sprendimu: Platonas nė vienos iš minėtų galimybių nenaudoja. Vienoje ano dialogo vietoje jis nagrinėja žinomą sofisto Protagoro posakį, esą "žmogus yra visų daiktų mastas" (152B) ir mėgina parodyti, kad šis teiginys remiąsis pasaulio kaip tapsmo samprata. Pasaulyje nesą "nieko pastovaus"; visi daiktai maišosi tarp savęs ir juda; mes niekad apie nieką negalime teigti, "kad tai *yra*";

greičiau turime sakyti, kad "visa tik *tampa*" (152E). Šios nuomonės, pasak Platono, laikęsi "visi išminčiai, išskyrus Parmenidą"; šios nuomonės buvę "ir poetai", kaip Epicharmas ir Homeras (t.p.). Norėdamas parodyti, kad Homeras iš tikro atstovavęs visuotinio tapsmo minčiai, Platonas cituoja vieną jo eilutę, liečiančią minėtą mitą: "Ašen tėvą regiu Okeaną ir motiną Thetę", čia pat pridurdamas: "Tuo jis nori pasakyti, kad visa yra kilę iš tėkmės ir judesio" (t.p.). Vienas vienintelis sakinys! Ir vis dėlto šis sakinys suima savin visą filosofijos santykį su mitologija. Homeras kalba apie Okeaną kaip pasaulio tėvą ir apie Thetę kaip pasaulio motiną. Jis pasakoja apie pasaulio atsiradimą kaip gimdymo veiksmą, kilusį iš šių dievybių susijungimo. Tačiau Platonas supranta šį pasakojimą nebe žodiškai: jis įžiūri slypinčią jame visuotinio tapsmo idėją. Kalbėdamas apie Okeaną ir Thetę kaip pasaulio gimdytojus Homeras norįs, pasak Platono, kaip tik šią idėją ir išreikšti, būtent, kad visa yra kilę iš tėkmės ir judesio. Ne Okeanas ir Thetė kaip asmenybės, ne jų susijungimas kaip asmeninis veiksmas Platonui yra svarbu, bet *idėja,* kalbanti pro šias asmenybes ir jų gimdomąjį veiksmą, būtent, kad tai, "kas yra", atsiranda "judėsio, pasikeitimo ir maišymosi dėka" (t.p.). Platonas Homero minimo mito anaiptol neatmeta kaip nesvarstytinos išmonės. Bet jis jo nė nesvarsto kaip lygiateisės filosofinės teorijos. Jis elgiasi su juo visiškai kitaip: *jis jį perprasmina* ir tai tuo būdu, kad išlukštena bendrą idėją, esančią mitinio pasakojimo pagrinduose.

Šitaip Platonas elgiasi ne tik su pasaulio atsiradimo mitu, bet ir su kitais mitais, palenkdamas juos savotiškai kritikai ir todėl juos numitindamas. Sakysime: savo knygoje "Politeia" jis peržvelgia, koki mitai turėtų būti tikroje valstybėje leidžiami ir kaip jie turėtų būti pasakojami. Visuose mituose, pasak jo, glūdinti *paslėpta prasmė* (plg. 379A). Todėl mito pasakojimas kaip tik turįs šią prasmę ne pri-

dengti ar iškreipti, o kaip tik paryškinti: dievybės *vaizdas* turįs atitikti dievybės *idėją*. Dievybė gi, Platono supratimu, esanti *gera;* nuosekliai tad "*šitaip* ji turinti būti ir vaizduojama" (379A). Jeigu tačiau mitai pasakoja apie dievus kaip apie juokdarius, apgavikus, melagius, svetimoterius, tai šitoks jų vaizdavimas negalįs būti "valstybės pakenčiamas" (378D), nes jis neatitinkąs dievybės idėjos. Kitaip sakant, filosofijos suvokta dievybės *idėja* iškyla aukščiau už mitologijos dievybės *vaizdą* ir virsta šio vaizdo mastu. Todėl Platonas ir reikalauja, kad valstybė net įstatymais nustatytų, kaip "reikia apie dievus kalbėti ar poeziją kurti" (383A). Trumpai tariant, *mitas yra numitinamas tuo, kad jame esti randama bendra idėja, galima racionaliai išreikšti.* O šitaip išreikšta idėja darosi ne tik suprantama, bet daugeliui be sunkumų ir priimtina. Kad pasaulis yra kilęs iš Okeano ir Thetės jungtuvių, vargu ar kas tai laikys tikrove. Tačiau jei šis mitas iš tikro reiškia ne ką kitą, o tik pasaulio kilimą iš visuotinio tapsmo, tai šią idėją priims visa eilė mąstytojų bei jų šalininkų, pradedant Heraklitu ir baigiant Teilhard de Chardinu. Filosofijos tad uždavinys yra mitą ne paneigti, bet jį perprasminti, atskleidžiant aną, Platono minimą, paslėptą jo prasmę. Šiuo atžvilgiu būdingai teigia ispanų katalikų teologas ir egzegetas, rašęs ir marksistiniais klausimais, J. M. González-Ruiz: "Tikram numitinimui rūpi ne mitą paneigti, bet padaryti jį vėl perregimą. Nuosekliai tad yra ne tiek svarbu žiūrėti į patį mitą, kiek stengtis suvokti jam grąžintą perregimumą".[44] Svarbu ne tai, ką mitas pasakoja savo vaizdais, o tai, kas pro šiuos vaizdus regėti mito pagrinduose: ne tai, ką mitas *sako,* bet tai, ką jis *reiškia.*

Tačiau kodėl visa tai yra galima ir net būtina? Kodėl yra galima pro mito vaizdą regėti jo prasmę? Kodėl reikia išvilkti mitą iš jo pasakojimo ir atskleisti jame bendrą idėją?

Kas yra mitas? — Šis klausimas buvo pateiktas gar-

siam senovinės religijos ir klasikinių kalbų tyrėjui K. Kerenyi 1965 m. viename suvažiavime Freiburge (Br.). Kerenyi atsakė į jį graikų mąstytojo Salliustijo (gyv. 4 šimt. po Kr. ir priklausiusio neoplatonikų krypčiai; nemaišyti jo su romėnų istoriku Salliustiju, gyv. 1 šimt. po Kr.) žodžiais iš jo veikalo "Apie dievus ir pasaulį": *Tai niekados neįvyko, bet tai yra visados*".[45] Šis posakis iš tikro išreiškia mito esmę, tačiau jis reikalingas paaiškinti. Kerenyi tai padarė, pasigaudamas visiem žinomo Antigonos mito. Antigona nėra niekad gyvenusi; jos mite pasakojamo žygio, esą ji palaidojusi savo brolį Poliniką prieš tirono valią, ji niekad nėra atlikusi ("tai niekados neįvyko"). Tačiau Antigona gyvena visados, kur meilė artimui susikerta su neteisingais įstatymais ir kur žmogus paklauso ne įstatymo, bet meilės. Antigona, kalbėjo Kerenyi, "yra žmogiškosios egzistencijos pirmavaizdis" (t.p.). Visur, kur tik ši žmogiškoji egzistencija virsta veiksmu, kur tik žmogus įvykdo Antigonos posakį "ne nekęsti, bet mylėti aš esu", visur ten Antigona virsta tikrove. Ji niekad nėra gyvenusi, bet visados yra gyva. Jos žygis niekad nebuvo atliktas, bet jis esti atliekamas ir šiandien, kai partizanų kovose kritusių vyrų seserys ar žmonos naktį išvagia aikštėse pamestus lavonus ir juos palaidoja. Antigona ir jos žygis yra vaizdai, bet jie nėra įvykiai. Jie yra individualūs pasakojime, bet jie yra bendri patys savyje. Jie neturi tam tikrame laike ir tam tikroje vietoje atsitikusio įvykio pobūdžio ir todėl nėra vienkartiniai. Jie yra galimi pakartoti ir iš tikro yra nuolatos kartojami ("tai yra visados").

Tuo mitas kaip tik ir skiriasi nuo istorijos. Tai, ką Salliustijas teigė mito atžvilgiu: "tai niekados neįvyko, bet tai įvyksta visados", istorijos atžvilgiu reikia kaip tik apkreipti: "*tai įvyko tik sykį, ir to nebėra niekados*". Vienkartiškumas yra istorijos esmė. Bendrumas yra mito esmė. Mitas visados yra dabartinis, nes jo turinys yra dvasinė reikšmė, vadinasi, tai, kas stovi viršum laiko ir erdvės. Istorija yra visados praėju-

si, nes ji yra įvykis laike ir erdvėje. Mitas yra vyksmas sąmonėje. Istorija yra įvykis šalia sąmonės. Todėl mitas niekados nėra būtinė, bet tik prasmeninė tikrovė: Antigona ne būna, bet tik reiškia. Tuo tarpu istorija yra visados būtinė tikrovė: Napoleonas būna, bet ne reiškia. Be abejo, galima ir įstorijoje rasti prasmės, tačiau ši prasmė tam ar kitam istoriniam įvykiui, tam ar kitam istoriniam asmeniui yra priskiriama tik vėliau, arba šis įvykis ar asmuo yra nuvienkartinamas ir tuo pačiu nuistorinamas, paverčiant jį mitu. Šiuo atveju įvykis ar asmuo netenka vienkartiškumo ir virsta bendrybe. Kad tai iš tikro yra galima, rodo F. Dostoevskio romanas "Nusikaltimas ir bausmė", kuriame Napoleonas yra suvokiamas kaip prievartinio žmogaus *idėja*. Šio romano vyriausias veikėjas Rodijonas Raskolnikovas nori tapti Napoleonu ir, kad juo taptų, kad peržengtų savo kaip utėlės būtį ir pereitų į aukštesnio žmogaus plotmę, jis nužudo senutę palūkininkę. Raskolnikovas nori tapti anaiptol ne *istoriniu* Napoleonu, nes juo niekas tapti negali: istorinis Napoleonas yra vienkartinis. Jis yra buvęs vieną sykį, ir jo nebebus niekados. Kas yra *visados*, yra ne Napoleonas, bet šio vardo nešama bendra prievartos ir galios *idėja*. Dostoevskis istorinį Napoleoną nuistorina, paverčia idėja ir leidžia Raskolnikovui mėginti šią idėją įkūnyti savame gyvenime. Tuo būdu Napoleono istorija virsta Napoleono mitu: Napoleonas darosi gyvas visados ten, kur vienas žmogus mėgina valdyti kito žmogaus gyvybę, tapdamas jo buvimo ar nebuvimo teisėju. Šitoks istorijos pavertimas mitu yra didžios svarbos, kad suprastume, kas dabartinėje numitinimo teorijoje daroma su Krikščionybe.

Pati tad mito sąranga leidžia ir net reikalauja, kad jis būtų numitintas, vadinasi, kad būtų atskleista ana, kaip Platonas sakė, jame glūdinti paslėpta prasmė. Tiesa, mitas stovi prieš mūsų dvasios akis kaip individualus vaizdas: kaip Antigona, kaip Prometejas, kaip Sizifas ir t.t. Kadangi ta-

čiau šis vaizdas yra vaizdas ne kokios nors būtybės, o tik tam tikro prasmens, todėl *mitas ir prašosi suvokiamas kaip prasmuo*, vadinasi, kaip nurodymas į tam tikrą reikšmę. Jei mitas pasilieka suprastas kaip tikrovinė būtis, o ne kaip prasmuo, jis neatlieka savo uždavinio, kuriam jis buvo sukurtas. Nešdamas savyje paslėptą prasmę, jis ir nori šią prasmę atskleisti bei joje gyventi. Antigonos mitas juk ne tai mum papasakoja, kad kažkada ir kažkur gyvenusi moteris Antigona, palaidojusi savo brolį, nepaisydama valdovo draudimo. Jeigu tokia moteris ir būtų gyvenusi, tai jos veiksmas būtų bereikšmis, jeigu jis neatskleistų ano, kaip Kerenyi sako, žmogiškosios egzistencijos pirmavaizdžio. Šį tad pirmavaizdį Antigonos mitas kaip tik ir stengiasi pasakoti bei perduoti iš kartos į kartą. Mitas nori gyventi kaip bendra idėja. Užtat ir jo numitinimas yra ne jo žalojimas ar naikinimas, bet, priešingai, jo palaikymas ir atbaigimas. Jeigu mitas yra tai, kas niekados neįvyko, bet visados yra, tai šis 'visados', ši nuolatinė jo dabartis kaip tik ir laikosi ne jo vaizdu, bet jo prasme. Jei Antigona niekad nėra gyvenusi, tai savaime klausiame, ką gi šis vaizdas *reiškia*. Numitinimas kaip tik patenkina mūsų klausimą ir tuo būdu mitą atbaigia, sykiu jį įtvirtindamas mūsų sąmonėje. Mitas gyvena tuo, kad jis esti nuolatos numitinamas, vadinasi, nuolatos išvelkamas iš vaizdinio jo apvalkalo ir paverčiamas idėja.

Mito ir numitinimo santykių samprata yra mum būtinai reikalinga, kad įžvelgtume, kaip senovės išminčiai buvo nusiteikę Krikščionybės atžvilgiu. Pasirodžius Krikščionybei helenistiniame pasaulyje, graikų filosofija buvo mitus jau numitinusi; ji jau buvo paskaičiusi jų pagrinduose glūdinčias bendras idėjas ir jas net įėmusi į savas sistemas, aiškinančias pasaulį bei žmogų. Be abejo, minios sąmonėje mitologija ir toliau tebegyveno savo vaizdais kaip tikrovinė būtis. Tačiau tai buvo laikoma nesubrendusiu, nekritišku, beveik vaikišku mitų pažinimu. Subrendęs ir kritiškas jų pažį-

nimas pro mito vaizdą regėjo paslėptą prasmę ir šią prasmę kėlė aikštėn, visiškai nesidomėdamas, kokiu vaizdu ji buvo išreikšta. Helenistiniame tarpsnyje tikros mito prasmės atskleidėjas buvo nebe kunigas ar auguras, bet filosofas arba išminčius. Kunigas ir auguras buvo pažeminti į minios rangą, kuria taip bodėjosi Horacijus, sakydamas, jos nekenčiąs ir ją nuo savęs stumiąs: "Odi profanum vulgus et arceo".

Atėjus Krikščionybei į graikiškai lotyniškos kultūros erdvę, senovės išminčiai galvojo, esą jie turį reikalo, tiesa, su *nauja* religija, tačiau esančia tokio pat pobūdžio, kaip ir visos kitos religijos, kurių anuo metu nemaža keliavo iš Rytų ir ieškojosi šalininkų helenistiniame pasaulyje. Jie domėjosi šia nauja religija, kaip tai mum liudija Apaštalų Darbų knyga (plg. 17,18-20). Todėl ir Povilas, sąmoningai nešęs Evangeliją pagonim (plg. Gal. 2,9), kalbėjo ne tik Atėnų sinagogoje tikėjimo atstovam, bet ir "miesto aikštėje" pasaulio išminčiam, ginčydamasis su epikurininkais ir stoikais, vadinasi, su vyraujančiomis ano meto filosofijos srovėmis (plg. Apd. 17,17-18). Šių srovių atstovai laikė Povilą "naujų dievų" skelbėju ir todėl norėjo patirti, "koks tas naujas mokslas", kurį jis skelbiąs (Apd. 17,19-19). Jie tikėjosi, kad naujas tikėjimas pateiksiąs jiem ir naujų idėjų ir kad jie su šiuo nauju tikėjimu galėsią taip lygiai elgtis kaip ir su visomis esančiomis ar buvusiomis religijomis. Nes kiekviena jiem lig tol pažįstama religija atsinešdavo su savimi mitų, kuriuos jie numitindavo ir tuo būdu atskleisdavo atitinkamos religijos idėjas bei sąvokas. Lygiai taip jie manė galėsią santykiuoti ir su Krikščionybe.

Apaštalų Darbų knyga mum labai kukliai pasakoja, kaip stoikai ir epikurininkai pakvietę Povilą kalbėti Atėnų areopage, vadinasi, rinktinių graikų tautos asmenų susirinkime. Tačiau šio pakvietimo pagrindas yra labai būdingas ir mūsų klausimui nepaprastai svarbus: "Tu skelbi mūsų ausim kažinką nauja. Tad mes norime žinoti, kas tai būtų" (Apd.

17,20). Šisai toks paprastas dėmesys yra savo esmėje betgi lygiai tokios pat prasmės, kaip ir Platono nusistatymas Homero papasakoto mito atžvilgiu, būtent: *senovės išminčiai anaiptol nenorėjo Povilo skelbimo suprasti žodiškai.* Povilas jiem kasdien miesto aikštėje buvo skelbęs "Jėzų ir prisikėlimą" (Apd. 17,18). Tai buvo iš tikro negirdėti ir graikų filo-, sofų ausim kažkoki nauji dalykai. Tačiau ne jais šie filosofai domėjosi, nes iš Povilo lūpų jie manė girdį tik *vaizdinį* kažko kito pasakojimą, kaip tai darė visos mitais pagrįstos religijos. Tačiau šiuo vaizdiniu apvalkalu jie buvo nepatenkinti, nes jie nežinojo, ką jis *reiškia*. Povilo pateiktuose jiem vaizduose jie ieškojo paslėptos prasmės, bendros idėjos, kaip ir Platonas Homero mite apie pasaulio atsiradimą. Štai kodėl jie pakvietė Povilą pakalbėti areopage. Čia, išmintingų, mokytų ir vadovaujančių asmenų akivaizdoje, Povilas kalbėsiąs nebe vaizdais, bet atskleisiąs jiem *tikrąją* savo mokslo prasmę. Čia jis jiem aiškiai pasakysiąs, "kas tai būtų" (Apd. 17,20). Povilas į areopagą nuėjo ir kalbėjo.

Tačiau koks buvo visų anų išminčių nusivylimas, girdint, kad Povilas ir toliau dėsto jiem tąjį "kažinką nauja" tik vaizdais, o ne idėjomis. Graikai galvojo, Povilas esąs filosofas, todėl miesto aikštėje, kalbėdamas miniai, galįs naudotis vaizdais ir mitais. Bet čia, akivaizdoje jam lygaus rango asmenų, jis turįs kalbėti *kitaip*; jis turįs aną Jėzų ir Jo prisikėlimą, skelbtą aikštėje, išvilkti iš vaizdinio konkretumo ir atskleisti šiuo konkretumu pridengtą bendrą idėją. Betgi Povilas savo kalboje ir toliau buvo visiškai konkretus: jis skelbė, kad Dievas "nustatė dieną, kurią teis žemės rutulį teisingai per Vyrą, kurį paskyrė. Jis padarė Jį patikimą visiem, prikeldamas Jį iš mirusiųjų" (Apd. 17,31). Tarp Povilo skelbimo Atėnų miesto aikštėje ir Atėnų areopage, vadinasi, tarp skelbimo paprastai miniai ir rinktiniam išminčiam nebuvo jokio skirtumo: ir vieniem ir kitiem jis skelbė Prisikėlusįjį visai konkrečiai, nepaversdamas Jo jokia bendra

idėja. Areopago dalyvių nusivylimas buvo didžiulis: vieni "ėmė tyčiotis" iš Povilo, o kiti, mandagesnieji, jam sakė: "Pasiklausysime tavęs apie tai kitą kartą" (Apd. 17,32). Kas čia įvyko? Kodėl Povilas kalbėjo tiek miesto aikštėje, tiek areopage lygiai tą patį? Kodėl graikai savo lūkesčiuose, iš Povilo išgirsią kažką nauja, buvo apvilti? Ar dėl Povilo nesugebėjimo skelbti Evangeliją taip, kad ją suprastų helenistiškai mąstą žmonės? Ar dėl neatitikimo tarp kerygmos ir ano meto sąvokų bei kategorijų? O gal čia buvo paskelbta tai, kas jokioje vietoje — vistiek, ar ši vieta yra paprastos minios susibėgimas, ar išminčių susirinkimas — ir jokiu metu negali būt *kitaip* skelbiama?

Areopago išminčių nusivylimo pagrindas slypėjo tame, kad jie Krikščionybę pergyveno lygiomis su visomis kitomis religijomis ir todėl manė, galį su ja taip lygiai ir elgtis. Tačiau iš Povilo kalbos jie patyrė, kad jos skelbimas nesiduoda perkeliamas į kitų religijų plotmę. Visos kitos graikų išminčiam žinomos religijos buvo ne kas kita kaip mitologijos. Jų skelbiami įvykiai niekados nebuvo įvykę, bet jie įvykdavo visados, kai žmonės elgdavosi pagal tą ar kitą mitais išreikštą idėją. *Visos religijos buvo tad esmėje ne kas kita, kaip etinės sistemos.* Bet štai, ateina nauja religija, kuri skelbia, kad jos įvykiai yra *tikrai* įvykę ir tai tik vieną vieninteli kartą, vadinasi, kad jie yra ne mitiniai, bet *istoriniai.* Jėzaus gimimas Betlejuje, Jo gyvenimas Nazarete, Jo veikla Palestinoje, Jo mirtis Jeruzalėje, Jo prisikėlimas iš kapo, priklausiusio Juozapui iš Arimatejos — visa tai skelbė apaštalai kaip tikrus ir nebepasikartojančius įvykius. Svarbiausia tačiau buvo tai, kad šie įvykiai turėjo *liudytojų.* Krikščionybės platintojai tvirtinte tvirtino, kad jie skelbia tai, ką girdėję, ką "savo akimis" matę, į ką įsižiūrėję ir ką savo rankomis čiupinėję (1 Jn. 1,1): "Ne gudriai pramanytomis pasakomis sekdami, mes paskelbėme jum mūsų Viešpaties Jėzaus Kristaus galybę ir atėjimą, bet po to, kai buvome Jo

didenybės regėtojais" (2 Pet. 1,16). Joks mitų skelbėjas negalėjo šauktis liudytojų. Joks žmogus negalėjo teigti, esą matęs kaip Antigona vogusi savo brolio kūną ir jį laidojusi; kaip Prometejas nešęs ugnį iš dangaus ir mokęs žmones menų bei mokslų; kaip Sizifas stūmęs uolą į kalną. Ne! *Mitas ir liudijimas išskiria vienas kitą.* Tai žinojo visų mitologijų skelbėjai bei aprašytojai, todėl jie niekados nemėgino savo skelbimo grįsti liudytojais, kurie mitinius nuotykius būtų regėję ar buvę jų dalyviai. Nuosekliai tad visos mitais pagrįstos religijos buvo istorinės tik ta prasme, kad jos buvo atsiradusios istorijos eigoje. Tačiau jos visos buvo neistorinės savo esme, nes savos tiesos jos negrindė istoriniais įvykiais. Jų tiesa glūdėjo tik toje ar kitoje idėjoje.

Visai priešingai yra su Krikščionybe. Ji rymo ne ant tos ar kitos idėjos — tegu ši idėja būtų ir kilniausia —, bet ant tam tikrų visiškai tikrovinių ir todėl istorinių *įvykių:* Jėzaus iš Nazareto gimimo, mirties ir prisikėlimo. Krikščionybės *mokslas,* susiklostęs tam tikra sistema, yra ne pirmykštis, o išvestinis dalykas. Jis yra tik išvada iš žmogaus santykio su anais grindžiamaisiais įvykiais. Tai labai aiškiai regime mūsų jau kiek anksčiau nagrinėtoje Petro kalboje. Petras Jėruzalėje, kaip ir Povilas Atėnuose, pasakojo klausantiesiems ne kokias nors naujas idėjas, bet "didžius Dievo darbus", būtent: Jėzų ir Jo prisikėlimą. Tiktai pačioje kalbos pabaigoje, kai, šių įvykių klausant, buvo paliesta žmogaus egzistencija, žmonės klausė apaštalus: "Ką mes turime daryti, vyrai broliai?" (Apd. 2,37). Iš atsakymo į šį egzistencinį klausimą savaime turėjo gimti dorinis mokslas, nurodąs, kaip žmogus turi elgtis, jei Jėzus yra prisikėlęs ir išaukštintas; ką žmogus turi daryti, jei Jėzus yra už jį kentėjęs ir miręs; kaip jis turi gyventi, jei šis mirusis ir prisikėlusis Jėzus yra gyvas amžinai ir esti su mumis ligi pasaulio pabaigos. Betgi visi šie klausimai, kurie sudaro krikščioniškąją etiką, yra tik išvada iš tikėjimo į anuos tikrovinius bei vienkartinius įvy-

kius, vadinasi, istorinius tikra šio žodžio prasme. Krikščionybė tuo ir skiriasi nuo visų kitų religijų, kad ji visų pirma skelbia ne teoriją, bet įvykį; kad ji visų pirma yra ne etika, bet didžių Dievo darbų kerygma. darbų, susitelkusių apie Jėzaus asmenį ir jo gyvenimą. Dorinė teorija, be abejo, yra būtina. Tačiau ne ji yra Krikščionybei būdinga, kaip tai yra visose kitose religijose. *Krikščioniškasis 'privalo' plaukia iš tikrovinio 'yra'*. Krikščioniškoji etika yra pagrįsta ne kuria nors racionaliai suvokiama idėja, bet paliudytais istoriniais įvykiais.

Šitas tad pagrindinis Krikščionybės bruožas kaip tik ir buvo graikų išminčiam nesuprantamas. Jeigu Povilas būtų kalbėjęs, esą Jėzus kasmet miršta ir prisikelia kaip Dionizas, areopago vyrai būtų jį supratę be sunkumų; jie būtų gal tik jį klausę, ką naujo šitokia Jėzaus 'mirtis' ir šitoks Jo 'prisikėlimas' mum teikia šalia Dionizo tokios pat 'mirties' ir tokio pat 'prisikėlimo'. Tačiau pats skelbimas jiem būtų buvęs priimtinas be niekur nieko, nes tai būtų buvęs tik vaizdas, turįs prasmę, bet nesąs tikrovė. Povilas betgi skelbė Jėzaus mirtį bei prisikėlimą kaip vienkartinius ir tikrovinius įvykius: Jėzus mirė vieną sykį; daugiau jis nebemiršta (plg. Žyd. 9, 25-28); Jis vieną sykį pasiaukojo už žmones, o antrą sykį pasirodys pasaulio teistų (plg. Apd. 17,31; Žyd. 9,28). Taigi tarp Jėzaus ir Dionizo nėra jokio panašumo. Dionizo negalima statyti šalia Povilo skelbiamo Jėzaus, nes Dionizas yra tik prasmuo, o Jėzus ir Jo prisikėlimas — tikrovė. Ką tad galėjo graikų išminčiai šitokio skelbimo akivaizdoje manyti? Čia yra galimi tik du atoveikos būdai: klausytojų Jeruzalėje ir klaustyojų Atėnuose. Jeruzalės klaustytojai, girdėdami apie Jėzų, Jo mirtį ir prisikėlimą, klausė, ką jie turį daryti, nes Petro skelbimą jie suprato kaip *įvykių kerygmą*. Atėnų klausytojai, girdėdami tą patį skelbimą iš Povilo lūpų, tyčiojosi ir skirstėsi kas sau, nes įvykių kerygmą jie laikė nesąmone. Jeigu Krikščionybė pačiuose savo pagrinduose yra ne

idėja, bet įvykis, tai tik šie du atoveikos būdai ir yra galimi, nes arba skelbiamas įvykis yra tikrai buvęs arba pasakojimas apie jį yra nesąmonė. O jei pasakotojas dar prisispyręs tvirtina, esą jis pats yra aną įvykį regėjęs, todėl jo pasakojimas esąs nepaneigiamas, tai belieka arba jam tikėti arba mandagiai tarti: "Apie tai pasiklausysime tavęs kitą sykį", tuo tyliai išreiškiant, kad skelbėjas yra laikomas bepročiu, kaip tai aiškiai Povilui pasakė romėnas Festas, išgirdęs jį kalbant irgi apie Jėzų ir prisikėlimą (plg. Apd. 26,24). Štai kodėl Povilas ir rašė, kad krikščioniškoji Evangelija yra "pagonim paikybė" (1 Kor. 1,23) ir tai tokia paikybė, jog ji, kaip pastebi K. Jaspersas, "graikų buvo laikoma tik keista ir todėl nediskutuotina".[46]

Kodėl betgi mitai graikų išminčių nebuvo laikomi paikybe? Juk ar Homero pasakojimas apie Okeaną kaip pasaulio tėvą ir Thetę kaip pasaulio motiną yra įtikimesnis, negu Povilo pasakojimas apie Vyrą, prikeltą iš mirusiųjų ir padarytą pasaulio teisėju? Anaiptol! Povilo skelbimo paikybė glūdėjo, graikų pažiūra, tame, kad jis savo pasakojimo turinį skelbė *kaip įvykį* istorijoje, tuo tarpu Homeras pasakojo apie Okeaną ir Thetę *kaip prasmenis sąmonėje.* Jeigu mitas yra tos ar kitos idėjos vaizdas, tai šis vaizdas gali būti ir labai keistas, tačiau pati idėja galioja ir tokiu atveju. Pasaulio išmintis arba filosofija net ir keisčiausio vaizdo atveju gali pajėgti atskleisti jame glūdinčią idėją, paties vaizdo perdaug nepaisydama ir jo keistumu nesipiktindama. Štai kodėl mitai graikų ir nebuvo laikomi paikybe, nors savo vaizdais jie nesykį yra labai keisti. Bet ką gali išminčius daryti su tokiu pasakojimu, kurį jis laiko keistybe, o pasakotojas — tikru įvykiu, turinčiu net liudytojų? Jeigu Jėzaus gimimas yra Dievo tapimas žmogumi, jeigu šis žmogumi tapęs Dievas tikrai miršta ir paskui tikrai prisikelia, tai visų šių įvykių akivaizdoje išminčius jaučiasi esąs sujukęs ir nežinąs, ką begalvoti. Kaip išminčius jis gali visa tai laikyti tik mitu, vadinasi, pasako-

jimu, turinčiu tam tikrą reikšmę, bet ne tikrovinę būtį. Jeigu betgi visa tai nėra mitas, o tikras įvykis, tai išminčius pareiškia, kad visa tai esanti nesąmonė, ir nusigręžia nuo jos, jos nesvarstydamas. Juk *tikro ir vienkartinio įvykio negalima paversti teorine ir bendra idėja.* Krikščionybės akivaizdoje pasaulio išmintis pasirodo esanti visiškai bejėgė. Tai graikų išminčiai patyrė areopage Povilo kalbos metu. Tai patyrė ir mūsų amžiaus išminčiai, kai Bažnyčia griežtai pakartodama pasisakė už evangelijos aprašomų įvykių istoriš kumą.

Pasaulio išminties bejėgiškumas Krikščionybės akivaizdoje išeina aikštėn dar vienu atžvilgiu, kuris yra nemenkesnės svarbos, kaip ir įvykių istoriškumas. Visi Krikščionybės įvykiai, ant kurių ji rymo, turi asmeninį subjektą, būtent: *Jėzų iš Nazareto.* Tai nėra bevardžiai įvykiai, kaip revoliucijos, karai, ūkinės krizės, epidemijos, kultūrų nuosmūkis ir t.t. Šios rūšies įvykiai yra taip pat istoriniai, tačiau jie neturi aiškaus asmeninio subjekto, kuris būtų juos pažadinęs ir tuo būdu būtų jų autorius bei nešėjas. Tuo būdu Krikščionybės viduryje stovi Jėzaus asmuo, į kurį visi įvykiai eina arba iš kurio jie išeina. Kristus yra tikrasis jų autorius. Be Jo jie būtų nereikšmingi ir neprasmingi. Nuosekliai tad ir evangelijos kaip įvykių kerygma telkiasi ne apie įvykius kaip tokius, bet apie Jėzų Kristų kaip tikrąjį visų šių įvykių pagrindą, subjektą, tikslą. Ne tai pagrindė Krikščionybę, kad kažkas būtų buvęs prikeltas iš mirusiųjų arba kad prikėlimas kaip toks būtų žmones sujaudinęs savo nuostabumu. Anaiptol! Krikščionybę pagrindė tai, kad ne kas kitas, o Jėzus iš Nazareto prisikėlė iš mirusiųjų, pasiuntė apaštalus į visą pasaulį Evangelijos skelbtų ir buvo paimtas į dangų kaip Viešpats. Krikščionybės atstovai tai žinojo labai gerai. Jėzus prikėlė iš mirusiųjų Lozorių, vieną mergaitę ir vieną jaunikaitį (plg. Mt. 9,24-25; Lk. 7,11-15). Bet jei Jis pats būtų Juozapo iš Arimatejos kape supuvęs, nebūtų buvusios

jokios Krikščionybės, nes kiekvienas skelbimas būtų tokiu atveju buvęs tik mitinis pasakojimas, turįs reikšmę, bet nesąs tikrovė. Todėl ir tikėjimas į tokį pasakojimą būtų buvęs tuščias, nes tai būtų buvęs tik įžvelgimas kokios nors šiame pasakojime glūdinčios bendros idėjos, kuri nieko neišgelbi: "Jei Kristus neprisikėlė, tai... jūs dar tebesate savo nuodėmėse" (1 Kor. 15,17), vadinasi, atpirkimas dar nėra įvykęs, ir Krikščionybė negali nieko daugiau žmogui duoti, ko nebūtų davusios ir prieš ją buvusios religijos, būtent: keletą padoraus elgesio taisyklių. Taip yra ne tik su prisikėlimu, bet ir su visais kitais įvykiais. Visi jie yra Krikščionybės siejami su Jėzaus Kristaus asmeniu kaip Jo paties įvykiai. Todėl aiškiu atkritimu graikiškon mitologijon skamba K. Rahnerio minimas pavyzdys, kaip vieno teologų suvažiavimo JAV metu kažkuris europietis teologas (Rahneris jo vardą nutyli) teigęs, esą jam niekas Krikščionybėje nepasikeistų, jei Jėzus iš Nazareto nebūtų iš viso gyvenęs.[47] Pavyzdys nepaprastai būdingas, nes jis rodo, kaip stipriai graikų areopago išminčių santykis su Krikščionybe yra prasiveržęs modernioje sąmonėje. Juk Jėzaus istorinio nebuvimo atveju visi Krikščionybės įvykiai netektų subjekto ir virstų tik mitiniais vaizdais, o Krikščionybė — mitologija, stovinčia toje pačioje plotmėje kaip ir visos kitos mitologijos.

Būdamas Krikščionybės vienintelis pagrindas (plg. 1 Kor. 3,11), Jėzus Kristus padaro, kad nėra jokios viena kuria idėja ar ištisa idėjų sistema išreikštos Krikščionybės esmės. Nėra jokio krikščioniškojo mokslo, kuris neturėtų tiesioginio ryšio su Kristaus asmeniu. "Krikščioniškosios Dievo sąvokos ir krikščioniškosios tiesos", sako R. Guardini, "negalima atsieti nuo konkretaus Kristaus. Krikščioniškasis mokslas yra krikščioniškas tik tol, kol yra tarsi imamas iš Jėzaus lūpų, kol yra gyvai suvokiamas tik ryšium su Jo buvimu bei veikimu. Nėra jokios nuo Jo atjungtos ir laisvoje sąvokų erdvėje išreikštos 'Krikščionybės esmės'. Krikščionybės

esmė yra Jis pats: tai, kas Jis yra; tai, iš kur Jis ateina ir kur eina; tai, kas Jame ir Juo gyvena".[48] Nuosekliai tad ir krikščioniškoji kerygma yra ne kokios nors dorinės ar socialinės teorijos dėstymas, bet žmogaus supažindinimas su Jėzaus asmeniu, tapusiu kaip ir mes (plg. Žyd. 2,17; Pilyp. 2,7), kentėjusiu ir mirusiu mūsų "nuodėmėm pašalinti" (Žyd. 9,28) ir prisikėlusiu "kaip užmigusiųjų pirmonė" (1 Kor. 15,20). Ši kerygma iš esmės skiriasi nuo bet kurios kitos religijos skelbimo, kaip tai pareiškė ir šv. Povilas, rašydamas korintiečiam: "Žydai reikalauja stebuklų, ir graikai ieško išminties, bet mes skelbiame Kristų prikaltąjį ant kryžiaus" (1 Kor. 1,22). Žydiškas stebuklų reikalavimas yra būdingas pergyvenimui Dievo *kaip galybės*, kuri, tiesa, gali būti ir labai sukrečianti, tačiau nebūtinai turi būti asmeninė. Graikiškas išminties ieškojimas yra būdingas pergyvenimui Dievo *kaip idėjos*, kuri, sakysime, Platono moksle susilieja su gėrio idėja, tačiau asmeninio pavidalo neįgyja. Izraelio religija buvo Dievo-Stebukladario kerygma, kaip tai ryškiai rodo Mozės giesmė (plg. Iš. 15,1-18), nes Dievo stebuklai Izraelio istoriją pagrindė ir ją nuolatos lydėjo. Todėl žydai buvo visiškai nuoseklūs, reikalaudami, kad ir krikščioniškoji kerygma būtų paliudyta stebuklais kaip Kristaus galybės ženklais. Graikiška religija buvo išminties kerygma, reiškiama mitais ir juose glūdinčiomis metafizinėmis ar etinėmis idėjomis. Todėl graikai taip pat buvo nuoseklūs, ieškodami Krikščionybėje išminties naujų idėjų pavidalu. Krikščionybės atstovai neneigė nei stebuklų, nei išminties. Tačiau tiek viena, tiek kita jie siejo su Jėzaus asmeniu ir todėl skelbė Jį kaip "Dievo galybę ir Dievo išmintį" (1 Kor. 1,24). Bet kaip tik *tai* buvo žydam papiktinimas, o graikam — paikybė (plg. 1 Kor, 23). Papiktinimas todėl, kad Jėzus, kuris leidosi nukryžiuojamas ir išjuokiamas ("jei tu Dievo Sūnus, nuženk nuo kryžiaus", Mt. 27,40), negalėjo būti, žydų pažiūra, Dievo kaip Galybės apreiškimas ir todėl nė pasaulio gelbėtojas.

Paikybė todėl, kad Jėzus, skelbiamas kaip tikrai gyvenęs asmuo, negalėjo, graikų pažiūra, būti bendra idėja ir tuo pačiu nė išmintis, nes išmintis visados yra bendrybė; ji niekad nėra vienos kurios asmenybės išraiška. O jeigu Jėzus pats apie save sako "aš esu tiesa", tai graikam visa tai atrodė tik kaip nesvarstytina paikybė — daugiau nieko. Jėzaus Kristaus asmens konkretumas kaip tik ir neleido įjungti Krikščionybės nei į žydiškąjį, nei į graikiškąjį Dievo pergyvenimą, nes krikščioniškasis Dievas buvo nebe galybė ir nebe idėja, o visiškai *asmeninė* Dievo ir žmogaus sąjunga Jėzuje Kristuje.

Yra tad du dalykai, kaip matome, kurie saugo Krikščionybę, kad ji nebūtų paversta idėjine bendrybe, būtent: jos įvykių *istoriškumas* ir Jėzaus iš Nazareto kaip šių įvykių nešėjo *asmeniškumas*. Nėra jokios neistorinės Krikščionybės idėjos prasme; yra tik istorinė Krikščionybė įvykio prasme. Iš kitos pusės, nėra taip pat jokios Krikščionybės bevardžio istorinio vyksmo prasme; yra tik vardinė Krikščionybė Jėzaus Kristaus veikimo Bažnyčioje prasme. Šių dviejų dalykų — istoriškumo ir asmeniškumo — negalima iš Krikščionybės pašalinti ar pastumti į šalį, nesužalojus jos pačios, nes juodu yra Krikščionybei ne prijungti iš šalies, ne atsiradę joje atsitiktiniu būdu, bet juodu yra šaltiniai, iš kurių Krikščionybė yra ištekėjusi ir savo būtyje nuolatos maitinama.

Bet kaip tik šie abu dalykai ir yra pasaulio išminčių pergyvenami *kaip paikybė* — ne tik Atėnų areopage, bet ir šiandien. Dabartinis žmogus, kaip teologai mūsų laikais teigia, nusisuka nuo Krikščionybės lygiai tuo pačiu pagrindu, kaip ir Atėnų areopago nariai: jam yra nesvarstytinas krikščioniškasis paikybės pobūdis. "Šiandien žmogus", sako K. Rahneris, "daugybę teologinių teiginių pergyvena kaip mitinius dalykus (Mythologeme) ir todėl rimtai mano negalįs juos tikėti".[49] Tokios pat nuomonės yra ir Th. Sartorys: "Šiandienos žmogui, kritiškai skaitančiam Šventraštį ir

susipažinusiam su astronomijos, geologijos, evoliucijos teorijos, antropologijos, palyginamojo religijų mokslo duomenimis visas dieviškasis išganymo planas atrodo toks atstumiantis, jog jau pats jo pasakojimas daro jam piktos išjuokos įspūdį".[50] Tokių pasisakymų galima šiandien teologinėje literatūroje rasti iki valios. Visi jie liudija, kad nusigrįžimas nuo Krikščionybės giliausia prasme glūdi ne Bažnyčios kaip įstaigos nepajėgume susidoroti su socialiniais reikalais, ne jos didesniame ar mažesniame nutolime nuo pasaulio, ne jos viršininkų autoritetizme, kaip šiandien dažnai girdime sakant, bet *pačios krikščioniškosios kerygmos esminėje paikybėje.* Pergyvenama kaip nesvarstytinas dalykas dėl paikaus savo pobūdžio, ši kerygma kaip tik ir neranda atgarsio moderniame žmoguje. Paikybės pobūdis dabar yra pati didžiausia kliūtis Evangelijai pasiekti mūsų amžiaus išminčių širdį, kaip kad ji yra buvusi ir apaštalų laikais.

3. KRIKŠČIONYBĖS SUMITINIMAS

Tuo būdu savaime prieiname prie paties svarbiausio klausimo: kaip būtų galima pašalinti šį paikybės pobūdį ir tuo būdu padaryti Krikščionybę moderniam žmogui priimtiną arba bent svarstytiną? Atsakydami į šį klausimą, norėtume eiti ne atotraukos keliu, bet — kaip ir numitinimo atveju — panagrinėti keletą būdingų pavyzdžių, kuriuose aiškiai glūdi minėtos savybės — asmeniškumas ir istoriškumas —, kurie tačiau yra perprasminami ir kaip tik todėl netenka ano paikybės pobūdžio. Šie pavyzdžiai liečia Kristaus asmenį ir du pagrindinius Jo gyvenimo įvykius: gimimą ir prisikėlimą. Juos renkamės visai sąmoningai, nes jie labiausiai moderniam žmogui atrodo esą paikybės. Todėl jų apvalymas nuo šios paikybės kaip tik geriausiai ir gali mum parodyti, kas gi iš tikro yra ana numitinimo teorija. Taip

pat saąmoningai šiuos pavyzdžius imame: pirmą iš moderniosios filosofijos, antrą iš katalikų kerygmos, trečią iš protestantų teologijos, kad parodytume, jog *kelias* paikybės pobūdžiui nugalėti visose linkmėse yra vienas ir tas pat.

Pirmas pavyzdys liečia, kaip sakyta, Jėzaus Kristaus asmenį. Krikščioniškajam tikėjimui Kristus yra žmogumi tapęs Dievas, vadinasi, tikras Dievas ir tikras žmogus, nešinas tiek dieviškąja, tiek žmogiškąja prigimtimi, jungiamom *vieno* dieviškojo Logos asmens. K. Jaspersas, garsus egzistencinės filosofijos atstovas, rodos, yra vienintelis tarp moderniųjų mąstytojų, kuris į Kristų mėgino pažvelgti *filosofiškai*. Reikia pripažinti, kad krikščioniškąjį mokslą apie Kristų Jaspersas yra gerai supratęs ir jį trumpai, bet tiksliai nusakęs: "Krikščioniškajam tikėjimui yra būdinga, kad Dievas tik šį vieną sykį yra įsikūnijęs žmoguje ir kad šis įsikūnijimas yra tapęs Dievo, žmogaus ir pasaulio sampratų vidurkiu. Bet krikščioniškajam tikėjimui yra ypač būdinga štai kas: Dievas dabar yra tikrai kūniškai asmeniniu pavidalu čia pat (gegenwaertig); jis yra visiškai žmogus, kartu betgi ir visiškai Dievas... Tai, kas čia įvykę, yra visų pirma ne mokslo, įstatymo, nurodymo ar vadovavimo perteikimas, bet pirmoje eilėje ir esmingai pačios Dievo esmės apsireiškimas Jo veiksmu, kuriuo Jis tampa žmogumi ir įsijungia į pasaulį, kad pasirodytų jame žemiausiu pavidalu ir didžiausia kančia. Šisai Dievo veiksmas tikėjimui yra istorinė tikrovė".[51] Jasperso žodžiai aiškiai rodo, kad krikščioniškoji Kristaus samprata modernaus žmogaus gali būti visiškai teisingai suvokta bei išreikšta ir kad todėl dažnos kalbos apie šio žmogaus nepajėgumą suprasti tai, ką Evangelija sako apie Jėzų, yra prasimanymas. Tačiau ar pats Jaspersas *tiki* į tai, ką jis anais savo žodžiais taip tiksliai išreiškė? Anaiptol! Truputį aukščiau jis rašo: "Žmogumi tapęs Dievas Kristus filosofiškai yra negalimas" (p. 225). Kodėl? Į tai Jaspersas atsako: "Apreikštajam tikėjimui yra tikrovė, kad objektyvaus faktiškumo pa-

saulyje pats Dievas tampa istorija tuo, kad Jis laike atlieka eilę apreiškimo veiksmų. Ši amžinojo ir nekintamojo Dievo tikrovė laike, tiesa, nėra pažįstama kaip visiem galiojanti, tačiau tikėjimui ji yra neabejotina. Bet kaip tik čia ir pasirodo nepergalimos nesąmonės. Pirma: tikrovė, jeigu ji tikrovė, yra surandama kiekvieno proto, o ne tik tikėjimo kaip jo turinys. Antra: Dievas kaip transcendencija — 'Amžinasis' — nėra tampantis Dievas ir neturi jokios istorijos" (p. 253). Tai reiškia: Dievas kaip transcendencija negali būti laike, negali įeiti į pasaulį ir todėl negali turėti istorijos. Jeigu betgi Jis tapo žmogumi Kristuje, tai tuo pačiu Jis įėjo į pasaulį, būna laike ir turi istoriją. Tai esą, Jasperso pažiūra, prieštaravimas. Arba Dievas yra transcendencija, tada Jis negali įsikūnyti, arba Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas yra nesąmonė bei paikybė. Todėl Jaspersas ir sako, kad Kristus kaip "tikras Dievas" yra "pasibaisėtinas dalykas" (eine Ungeheuerlichkeit) (p. 227). Jeigu tačiau krikščioniškasis tikėjimas vis dėlto tvirtina, kad Kristus yra tikrovė ir tai vienkartinė istorinė amžinojo ir nekintamojo Dievo įsikūnijimo tikrovė, tai filosofijai nebelieka nieko kito, kaip tik šį tvirtinimą paskelbti nesvarstytina paikybe arba, Jasperso žodžiais tariant, absurdu (plg. p. 253).

Ar tad nėra filosofijai *jokio* kelio į Kristų? Yra, ir Jaspersas mano tokį kelią kaip tik suradęs. Kristus kaip žmogumi tapęs *Dievas* yra "filosofiškai negalimas" (p. 225). Tačiau "Jėzus kaip savotiškas šifras" gali mum kalbėti ir mus įtaigoti (t.p.). Kitaip sakant, Kristus kaip vienkartinis ir tikrovinis transcendencijos apsireiškimas yra neigiamas, bet Kristus kaip *galimas šios* transcendencijos *šifras* pripažįstamas (plg. p. 227). Todėl Jaspersas ir verčia mus apsispręsti: "Jėzus kaip šifras arba Jėzus kaip įsikūnijęs (leibhaftiger) Dievas" (p. 227). Krikščioniškasis tikėjimas apsisprendžia už Kristų kaip įsikūnijusį Dievą, vadinasi, apsisprendžia už prieštaravimą bei absurdą ir todėl darosi filosofiškai nesvarstytinas.

Filosofija, Jasperso pažiūra, apsisprendžia už Kristų kaip šifrą ir tuo būdu padaro Jį galimą ne tik svarstyti, bet ir Jį priimti kaip giliai mus įtaigojantį. — Ką tai visa reiškia?

Šifras nėra pati transcendencija, "bet jos kalba", sako Jaspersas [52] ir gražiu pavyzdžiu paaiškina šifro esmę. "Tikrovinė jūra yra mum neišmatuojamybės šifras" (p.788). Jūra pati savyje anaiptol nėra neišmatuojama: ji turi aprėžtą plotį ir gylį. Tačiau susidūrimas su ja, jos pergyvenimas mūsų viduje leidžia mum neišmatuojamybę pajausti. Taip esą su kiekvienu šifru. Pats šifras nėra transcendencija, kaip jūra nėra neišmatuojamybė (plg. p. 796). Tačiau jis padaro, kad "transcendencija žmogui tampa dabartine" (p. 816). Šifras yra "tarpininkas... tarp egzistencijos ir transcendencijos" (p. 793) arba, paprasčiau kalbant, tarp žmogaus ir Dievo. Nes transcendencija, pasak Jasperso, negali būti patirtimi prieinama ir todėl jokiu įrodymu pažinta kaip tikra (plg. p. 847). Betgi šifras gali mum padėti peržengti mūsąją egzistenciją ir tuo būdu leisti trancendenciją nujausti, pergyventi, savo vidumi ją lyg ir užčiuopti. Šia prasme *visa* gali būti transcendencijos šifrai: gamta ir istorija, žmogus ir jo egzistencija. Šia prasme toks transcendencijos šifras gali būti ir Jėzus iš Nazareto: "Jėzus kaip žmogus gali mus įtaigoti kaip ir kiti žmonės", sako Jaspersas,[53] vadinasi, Jis gali, suprastas kaip šifras, leisti mum nujausti transcendenciją. Tačiau jis pats kaip asmenybė nėra transcendencija arba Dievas. Jis yra tik žmogus, kitų žmonių pakeltas į šifro rangą. Kadangi šifras neturi jokio logiškai verčiamojo pobūdžio — visa *gali* būti šifras, bet niekas nėra *būtinai* šifras —, todėl ir Jėzus yra ne būtinas, bet tik galimas trancendencijos šifras. Vienam Jis gali leisti transcendenciją nujausti, kitam — ne. Pačiam Jaspersui, sakysime, Jėzus nėra joks trancendencijos šifras: "Mūsų filosofavimui", sako jis, "yra neįmanoma mąstyti Kristų kaip šifrą" (p. 227). Jaspersas transcendenciją nujaučia egzistencijos dužlume, o ne Jėzuje iš Nazareto. Tiem betgi, kurie pajėgia Kristų mąstyti kaip šifrą, jis virsta tarpi-

ninku tarp jų egzistencijos ir transcendencijos, pats šia transcendencija nebūdamas. Tuo būdu Kristus įsijungia į eilę visų tų dalykų, kurie, kaip sakyta, leidžia mum transcendenciją nujausti bei pergyventi. Šia prasme Kristus yra filosofiškai galimas, svarstytinas, prasmingas ir įdomus. Suprastas kaip šifras, Jis netenka ano absurdiškumo, kuriuo Jis esti pažymimas, suprastas kaip Dievas. Nuosekliai Jaspersas dar sykį kartoja aukščiau minėtą reikalą apsispręsti Jėzaus akivaizdoje: "Sprendžiamasis taškas yra: šifras ar tikrovė?" (p. 253).

Ir štai, čia kaip tik ir pradeda mum aiškėti, kokiu būdu būtų galima pašalinti paikybės pobūdį Krikščionybėje. *Kristaus asmens atveju paikybė esanti pašalinama tuo, kad Kristus yra suprantamas kaip Dievo šifras.* Kristus kaip žmogumi tapęs Dievas esąs paikybė, logiškai negalima ir todėl ontologiškai nereali. Tačiau Kristus kaip Dievo šifras yra filosofiškai įmanomas ir todėl svarstytinas. Jeigu tad Krikščionybė norinti Kristų padaryti moderniam žmogui suvokiamą bei priimtiną, tai ji turinti jį skelbti kaip Dievo šifrą, o ne kaip įsikūnijusį Dievą. Iš tikro, šis polinkis šiandien yra pastebimas ne tik teologijoje, bet net ir evangelijų skelbime. Tiesa, nevisados Kristus yra vadinamas Dievo šifru, kaip tai daro Jaspersas, nes šis pavadinimas skamba labai atitrauktai, sunkiai suprantamas ir todėl tiek katalikiškoje, tiek protestantiškoje kerygmoje paprastai vengiamas. Užuot jo esti dabar vartojami kiti Kristaus pavadinimai: tarpininkas, atstovas, mokytojas, pasaulio išsisvystymo prasmė, absoliutinė prasmė, Dievo 'taip' žmogaus atžvilgiu, Dievo pažadas pasauliui, Dievo apsireiškimo vieta, žmogaus esmės pratęsimas ir t.t. Visi betgi šie pavadinimai slepia savyje šifro esmę: Kristus yra tasai, kuris tuo ar kitu būdu į transcendenciją nurodo. Kad Jis yra pati transcendencija, įėjusi į mūsų prigimtį ir į istoriją, joje pasilikusi ir veikianti ligi pasaulio pabaigos, — ši Kristaus samprata yra stropiai vengiama. Jasperso dilema

"šifras ar tikrovė" dabar vis labiau persisveria pirmosios pusės arba šifro naudai.

Tačiau kas gi yra šis Kristus kaip šifras? Kitaip sakant, kas įvyksta su tikėjimo Kristumi, jei mėginame padaryti Jį filosofiškai galimą? Kaip atrodo tasai nuo paikybės pobūdžio apvalytasis Kristus?

Visų pirma Kristus kaip šifras praranda savo *vienkartiškumą*. Nes, kaip minėta, kiekvienas daiktas ir kiekvienas žmogus gali būti šifras. "Šifras, sako Jaspersas, yra įžvelgiamas (einsehbar) kaip bendrybė".[54] Ir iš tikro! Juk jeigu šifras yra tarpininkas tarp egzistencijos ir transcendencijos, tai savaime aišku, kad tasai objektas, kuris yra laikomas šifru, yra ne kas kita, kaip *bendros* tarpininkavimo idėjos įkūnijimas arba išraiška. Ši gi tarpininkavimo idėja gali būti įkūnyta bei išreikšta labai įvairiai. Vienkartiškumo ji nereikalauja. Visa gali vaidinti tarpininko vaidmenį, jeigu tik mes į visa tai žiūrėsime tam tikru žvilgiu. Pritaikius šį žvilgį Kristui, Jis atrodo irgi galįs būti transcendencijos šifras. Tačiau dėl to Jis nebūtinai turįs būti vienkartinė, nepakeičiama ir nepakartojama asmenybė. Būdamas šifras, jis neša savyje tarpininkavimo idėją taip lygiai, kaip ir visi kiti šifrais laikomi daiktai bei žmonės. Galima sutikti, kad Jis, kaip Jėzus iš Nazareto, būdamas Marijos ir Juozapo sūnus, yra vienkartinis, kaip ir visi žmonės yra vienkartiniai. Tačiau ne šiuo vienkartiškumu Kristus virsta šifru, bet tuo, kad Jis yra idėjos nešėjas ir todėl *bendrybė* kaip ir visi šifrai. Nuosekliai tad šiandien vienon plotmėn ir statomi Sokratas, Platonas, Kristus, Liuteris, Gandhis, Kingas, vadinant juos didžiaisiais žmonijos mokytojais, naujos etikos grindėjais, revoliucininkais religijos ir visuomenės srityje. Tai visiškai suprantama ir pateisinama, jei Kristus yra šifras, nes šiuo atveju Jis nėra Vienintelis ir Vienkartinis, bet tik *vienas* tarp daugelio, tik *viena* bendros idėjos apraiška, vistiek ar ši idėja vadintųsi žmoniškumu, ar dorove, ar meile, ar reforma, ar

revoliucija. Šiuo atveju Kristus skiriasi nuo kitų tik laipsniu, tik būdu, tik priemonėmis. Gal Jis ir yra buvęs tobuliausia apraiška vienos kurios idėjos, bet gal ir ne. Gal istorijos eigoje atsiras kitas tos pačios idėjos nešėjas, kuris aną idėją net tobuliau išreikš ir todėl bus tobulesnis šifras, negu Kristus. Niekas negali šios galimybės paneigti, jeigu Jėzus yra šifras. Tikėjimo skelbimas, esą Kristus yra "Alfa ir Omega, pirmasis ir paskutinis" (Apr. 22,13), netenka tokiu atveju prasmės.

Žlugus tačiau Kristaus vienkartiškumui, dingsta ir Jo *istoriškumas*. Tai anaiptol nereiškia, kad Kristus nebūtų buvęs konkreti, Palestinoje gimusi, gyvenusi ir mirusi asmenybė. Nei Jaspersas, nei kiti Kristaus kaip šifro skelbėjai to neneigia. Tačiau Kristus, kaip sakyta, virsta šifru tuo, kad savo buvimu bei veikimu išreiškia tam tikrą idėją, būtent, transcendencijos nuojautą. O šiai idėjai istoriškumas yra visiškai nesvarbus. Kas šiandien, pavyzdžiui, skelbia, esą politinės bei socialinės reformos yra galimos įvykdyti ir be prievartos, savaime mąsto apie Gandhi. Gandhi yra virtęs pasyvaus pasipriešinimo šifru. Niekas neneigia, kad Gandhi yra gyvenęs tam tikrą laiką ir tam tikroje erdvėje. Tačiau ne ši jo istorinė egzistencija yra čia svarbi, bet Gandhi kaip pasyvaus pasipriešinimo *idėjos* nešėjas, pralaužęs laiko bei erdvės sienas ir virtęs galiojančiu šifro prasme visiem laikam ir visiem kraštam. Tas pat yra ir su Kristumi kaip šifru. Greičiausiai Jis yra tikrai gyvenęs ir, būtent, taip, kaip aprašo evangelijos. To neigti nėra reikalinga. Tačiau visa tai nevaidina jokio vaidmens. Svarbu tik, kad Kristus būtų suvokiamas bei pergyvenamas kaip nešąs tam tikrą idėją. O ar Jis konkrečiai tai ir tai padarė, ar Jis konkrečiai tai ir tai pasakė, čia neturi reikšmės. Kristui kaip šifrui reikšminga yra tik tai, kad jo egzistencija savo visumoje yra laikoma transcendencijos nuojauta. Dar daugiau: jei Kristus ir nebūtų buvęs istorinis asmuo, Jo kaip šifro reikšmė dėlto

nė kiek nenukentėtų, nes ana Jo nešama idėja ir šiuo atveju pasiliktų gyva bei darytų įtakos visiem, kurie Kristų — tegu ir neistorinę asmenybę — laikytų šifru, kaip kad Antigonos idėja nenustoja reikšmės, nors šios idėjos nešėja niekada nėra gyvenusi. Štai kodėl anas Rahnerio minimas europietis teologas ir galėjo teigti, esą jam niekas Krikščionybėje nepasikeistų, jei Kristus ir nebūtų gyvenęs. Kristumi kaip šifru pagrįsta religija virsta idėjų sistema, kuriai visiškai nesvarbu, ar jos šifras yra atremtas į istorinę asmenybę ar į žmogaus vaizduotės sukurtą padarą.

Ir štai, čia mum staiga paaiškėja, kas gi iš tikro yra tasai šifru laikomas Kristus. *Tai mitu paversta būtybė.* Jau anksčiau esame sakę, kad istorinė asmenybė gali būti paversta mitine būtybe ir kaip pavyzdį minėjome Napoleoną Dostojevskio romane "Nusikaltimas ir bausmė". Čia Napoleonas yra ne istorinė asmenybė (nors jo istoriškumo Dostojevskis anaiptol neneigia), bet 'aukštesnio' žmogaus šifras, kuris Raskolnikovui leidžia šį 'aukštesnį' žmogų nujausti ir net pamėginti šiuo 'aukštesniu' žmogumi tapti. Konkretūs Napoleono žygiai čia visiškai nesvarbūs. Svarbi tik idėja, kurią Napoleonas kaip šifras neša, būtent: 'aukštesnio' žmogaus idėja. Raskolnikovas bando šią idėją įvykdyti kirvio smūgiu į senos palūkininkės galvą ir tuo būdu virsti Napoleonu. Lygiai tas pat yra ir su Kristumi kaip šifru. Konkretus Jo gyvenimas bei veikimas nėra neigiami, bet paliekami nesvarstyti kaip nesvarbūs, nes šio gyvenimo bei veikimo — kaip ir Napoleono atveju — juk nebėra. Tai, kas gyvena ir toliau, yra tiktai idėja. Ši idėja yra Kristuje kaip šifre įžvelgiama ir išreiškiama. Ji yra mūsų sąmonės suvokiama ir todėl gali būti mūsų būtyje įvykdoma: tai ir yra sekimas Kristumi, arba apsivilkimas Kristumi, arba subrendimas ligi Kristaus amžiaus pilnybės, kaip apie tai kalba apaštalų, ypač šv. Povilo, laiškai. Kitaip tariant, Kristuje kaip šifre yra svarbu ne Jo būtis, bet *Jo prasmė*; ne tai, kas Jis yra, bet tai,

ką Jis *reiškia*. Jeigu Kristaus būtis ir yra buvusi reali, tai jos dabar vistiek jau nebėra. Dabar tebegyvena tik Kristus kaip idėjos nešėjas, vadinasi, kaip prasmuo. Mito sąranga Kristuje kaip šifre pasirodo labai aiškiai: Jis, kaip ir visos kitos mitinės būtybės, turi nebe realią būtį, o tik suvokiamą prasmę. Todėl Jis ir yra galimas statyti vienon plotmėn ne tik su Sokratu, Liuteriu ar Gandhi, bet ir su Prometeju, Sizifu, Dionizu ar Hermesu, nes visos šios būtybės yra jungiamos prasmės kategorijos vienon rūšin. Visos jos yra mum svarbios ne kaip tikrovės, o kaip prasmens arba reikšmens. Trumpai tariant, *Kristaus kaip šifro atveju asmens vienkartybė virsta idėjos bendrybe*. Ir ši bendrybė "yra visados" kaip ir kiekviename mite. Kai B. Pascalis savo metu rašė, esą "Kristus miršta ligi pasaulio pabaigos" (Pensées, nr. 554), tai tuo jis kaip tik ir pavertė Jėzaus mirtį, aną vienkartinį istorinį įvykį, mitiniu, niekad nesibaigiančiu vyksmu žmogaus sąmonėje. Tiesa, Pascalis tai padarė dar nesąmoningai. Sąmoningai tačiau tai daroma šiandien, teigiant: "Kristaus įvykis įvyksta ir šiandien: Jis ir šiandien ateina".[55] Jei šie žodžiai reiškia ne tuščią frazę, o rimtą teiginį, tai jie yra aiškus Kristaus pavertimas mitine būtybe.

Kas tada yra šis paikybės pobūdžio netekęs ir šifru virtęs Kristus? Visų pirma Jis yra nebe vienkartinė asmenybė, o idėjinė bendrybė; toliau, Jis yra nebe būtis, o prasmė; galop, Jis yra nebe istorinis asmuo, o mitinė būtybė. Kitaip sakant, *Kristus kaip šifras yra nebe krikščioniškojo tikėjimo Kristus*. Paikybės pobūdžio pašalinimas Kristaus asmens atžvilgiu yra visiškas Jo asmens nutikrovinimas. Virtęs filosofiškai galimu, Kristus darosi religiškai negalimas. Krikščionybė juk niekados nesutiks, kad Kristus netektų savo vienkartiškumo, savo istoriškumo, savo tikroviškumo ir sykiu pasiliktų pasaulio Išganytojas. Tai aiški nesąmonė, nes idėjinė bendrybė, kuria Kristus virsta šifro atveju, nieko neišgano. Kas tad apsisprendžia laikyti Kristų ne Dievo įsikūnijimo tikrove, o

transcendencijos šifru, tas anaiptol nesutaiko krikščioniškosios kerygmos su pasaulio išmintimi bei modernaus žmogaus pergyvenimu; tas tik sunaikina šią kerygmą pačioje jos esmėje.

Kristaus kaip šifro samprata liečia betgi ne tik Jį patį. Ji liečia ir Krikščionybę kaip religiją pačiuose jos pagrinduose. Jau anksčiau esame primygtinai teigę, kad Krikščionybės esmę sudaro ne kokia nors viena idėja ar idėjų sistema, bet Jėzaus Kristaus asmuo. Tai reiškia, kad Krikščionybė visų pirma yra ne teorija, bet giliausių žmogaus santykių su Dievu atstatymas ir šių atstatytų santykių išraiška. Dievo tapimas *žmogumi keičia pačią žmogaus būtį*. Todėl Krikščionybė kaip religija yra ontologinio pobūdžio savo esme, nes Dievas įsikūnijo žmoguje ne sociologiškai, ne psichologiškai, ne doriškai, bet ontologiškai, sujungdamas dvi būtiniu atžvilgiu esmingai skirtingas prigimtis: dieviškąją, kuri kuria bei grindžia, ir žmogiškąją, kuri yra kuriama bei grindžiama. Visa tai įvyko Kristuje kaip žmogumi tapusiame Dievuje. Jeigu tačiau Kristus nėra įsikūnijęs Dievas, o tik transcendencijos šifras, vadinasi, idėjinė bendrybė, tai tada ir Krikščionybė kaip religija rymo ne ant Kristaus kaip vienkartinės asmenybės, bet ant idėjos, kurią Kristus tik neša bei reiškia. Tada Krikščionybė nėra atstatytas ontologinis santykis žmogaus su Dievu, bet tiktai teorija, tik idėjų bei sąvokų sistema, tik dorinis mokslas arba etika. Tasai ypatingas pobūdis, kuris Krikščionybę skiria nuo kitų religijų, Kristaus kaip šifro atveju dingsta, nes etika niekados negali būti "alfa ir omega": ji juk tvarko žmogaus elgesį, kuris visados yra istorinis, vadinasi, apspręstas laiko ir vietos aplinkybių. Etika gali šauktis savo nelygstamumo tik tada, jei ji yra atremta į nelygstamą būtį — nekintamą ir nepraeinamą, kaip tai ir yra Jėzuje Kristuje, jei Jis yra įsikūnijęs Dievas. Kaip Kristus, būdamas neišardoma Dievo ir žmogaus sąjunga, yra nepralenkiamas ontologiškai, taip Juo atremta dorovė yra nepralenkiama etiškai. Tai Krikščionybė kaip tik ir skelbia, ka-

dangi ji jaučiasi grindžiama Kristaus kaip įsikūnijusio Dievo. Jeigu betgi Kristus yra tik transcendencijos šifras, tai krikščioniškosios etikos nelygstamumas dingsta, nes šiuo atveju ji yra ne Kristaus asmens, bet tik vienos kurios idėjos išraiška, galinti būti lygi kitai idėjai ar šios net pralenkiama. Kalbėti šiuo atveju apie Krikščionybę kaip galutinę religiją arba kaip paskutinį žmogaus su Dievu santykio laipsnį yra tik putlumas — daugiau nieko. Krikščionybė kaip neperžengiamas, nes aukščiausias ir todėl paskutinis, žmogaus santykis su Dievu yra galima tik tuo atveju, jei Kristus yra neperžengiamas, nes galutinis ir giliausias Dievo ir žmogaus susijungimas asmeninėje Logo vienybėje. Šiai vienybei dingus, dingsta ir visa Krikščionybės šviesa žmonijos kelyje. Krikščioniškoji religija tada yra lygiai toks pat žmogaus grabaliojimasis tamsoje, kaip ir visos kitos religijos.

Todėl darosi visiškai suprantamas Jasperso pakartotinas reikalavimas apsispręsti Jėzaus atžvilgiu, kas Jis yra: "šifras ar tikrovė?" Nes nuo šio apsisprendimo priklauso tiek mūsų tikėjimas subjektyviai, tiek Krikščionybė objektyviai. Apsisprendus vienaip ar kitaip, visa kinta iš pagrindų. Jėzaus kaip tikrovės ar kaip šifro akivaizdoje nelieka akmens ant akmens nei mūsų asmeniniame tikėjime, nei Krikščionybėje kaip istorinėje religijos formoje. Pirmojo pavyzdžio sklaida tai kaip tik ir norėjome parodyti, būtent, kas atsitinka, jei mėginame apvalyti Kristaus asmenį nuo paikybės pobūdžio ir padaryti Jį svarstytiną ne tik Atėnų, bet Paryžiaus, Niujorko ar net ir Maskvos areopage.

Antras pavyzdys, kurį čia norime pasvarstyti, liečia jau nebe Kristaus asmenį, bet Jo atėjimą pasaulin arba *gimimą*. Apie šį įvykį tikėjimas sako: Jėzus "nužengė iš dangaus, Šventosios Dvasios veikimu iš Mergelės Marijos priėmė kūną ir tapo žmogumi" (Mišių "Tikiu"). *Tai teigiamas šio įvykio* nusakymas. Nusakant jį *neigiamai*, jis reiškia, kad Jėzus buvo pradėtas Marijos įščioje, vyrui nedalyvaujant: Jėzus turi že-

miškąją Motiną, bet Jis neturi žemiškojo tėvo. Jo tėvas yra dangiškasis Tėvas, iš kurio Jis gema "prieš visus amžius" kaip Dievas iš Dievo ir šviesa iš šviesos. Šio dangiškojo Tėvo Dvasia padarė, kad Jėzus priėmė žmogiškąją prigimtį Marijos kūne "ne iš vyro valios, bet iš Dievo" (Jn. 1,13). Bažnyčia šį įvykį laiko, tiesa, vienkartiniu, tačiau visiškai tikroviniu, vadinasi, *istoriniu*, galimu patirti ir žmogiškosiomis priemonėmis, būtent: Marijos nustebimu, esą ji pradėsianti kūdikį, nepažinusi vyro (plg. Lk. 1,34), ir aiškiu Juozapo kaip Marijos vyro pasisakymu, kad jis jos nepažino nei prieš Jėzaus pradėjimą, nei vėliau (plg. Mt. 1,18-25). Bažnyčia šiais liudijimais neabejoja ir todėl Jėzaus pradėjimą be vyro laiko ne tik grynai tikėjimo, bet ir istorinio pažinimo turiniu. Kristaus gimimas iš Mergelės yra vienas iš anų pagrindinių įvykių, ant kurių rymo Krikščionybė kaip naujas žmogaus santykis su Dievu. Reikia pridurti, kad šį įvykį tiki visos krikščioniškosios konfesijos, neišskyrus nė protestantizmo, kuris šiaip neteikia Marijai didesnės kultinės reikšmės.

Pasaulio betgi išminčiam, šiuo atveju biologijos mokslui, Jėzaus pradėjimas be vyro yra taip lygiai negalimas, kaip ir Jasperso filosofijai Dievo tapimas žmogumi apskritai. Krikščioniškosios kerygmos teiginys, kad Kristus buvo pradėtas iš Šventosios Dvasios, yra biologijai tokia pat nesvarstytina nesąmonė, kaip ir filosofijai transcendencijos įėjimas į istoriją Kristuje. Štai kodėl šiandien, kaip tai autorius yra kėlęs kitoje vietoje,[56] vis labiau linkstama manyti, esą Jėzus yra *kūninis* Juozapo sūnus, arba prigalvojama visokiausių teorijų, liečiančių Jėzaus pradėjimą be Juozapo žinios (pav. Marijos išprievartavimas, jai keliaujant Elzbietos aplankytų), nes, sakoma, modernus žmogus negalįs Jėzaus gimimo "ne iš vyro valios" laikyti tikrove, kaip tai skelbia tikėjimas. Nuostabu, kad ši modernaus žmogaus negalimybė šiandien yra gana stipriai paplitusi ir tarp katalikų; paplitusi žymiai labiau negu netikėjimas į Jėzaus prisikėlimą. Net ir tie, kurie į as-

meninį Jėzaus prisikėlimą dar tiki, mano galį šį tikėjimą suderinti su Jėzaus gimimu "iš vyro valios", tarsi šiuodu įvykiai stovėtų vienoje ir toje pačioje plotmėje. Kaip tad būtų galima apvalyti Jėzaus gimimą nuo paikybės pobūdžio? Kaip būtų galima tikėjimo skelbiamąjį įvykį "Šventosios Dvasios veikimu iš Mergelės Marijos priėmė kūną" padaryti prieinamą moderniam žmogui? Gražų ir mūsų klausimui labai būdingą tokių pastangų pavyzdį randame garsiajame Olandų Katekizme, pavadintame "Naujasis katekizmas. Tikėjimo skelbimas suaugusiem" (Utrecht 1966). Šis katekizmas buvo paruoštas Olandijos vyskupų noru Nijmegeno Katechetikos Instituto, sukėlė daug ginčų savo naujoviškumu, popiežiaus paskirtos 6 kardinolų komisijos buvo pripažintas daugelyje vietų taisytinu, tačiau pirmykštis tekstas pataisytas nebuvo; pataisos buvo išleistos tik atskiru leidiniu,[57] o *dabartiniuose* vertimuose į svetimas kalbas jos dedamos knygos gale. Todėl ir čia naudojamas Jėzaus gimimo aprašymas yra imamas iš pirmykščio teksto, kuris nepakeistas leidžiamas ir toliau. Katekizmo pratartyje Olandijos vykupai rašo, esą šiame katekizme "visas tikėjimas pasiliko tas pat. Naujas tačiau yra priėjimo būdas, naujas yra žvilgsnis į visumą".[58] Todėl mes ir klausiame: kaip yra *naujai* prieinama prie Jėzaus gimimo? Kaip žvelgiama į šį įvykį ir kaip jis moderniam žmogui aiškinamas?

Olandų katekizmas aiškiai pažymi, kad evangelijos kalba apie dvilypę Jėzaus kilmę: "Tiek Jo kilmę iš žmonijos, tiek Jo kilmę iš Dievo" (p. 83). Kilmė iš žmonijos evangelijų yra išreiškiama tuo, kad Matas (plg. 1,1-17) ir Lukas (plg. 3,23-28) pateikia mum Jėzaus giminės knygą — nuo Abraomo ligi Juozapo. Be abejo, ši knyga yra ne kokio nors didiko genealogija, bet tik nurodymas, kad Jėzus ateina į pasaulį iš pačių istorijos gelmių ir todėl yra Žmogaus Sūnus tikra šio žodžio prasme. Kadangi šiandien Jėzaus žmogiškumu niekas neabejoja, todėl ir Jo įsišaknijimas žmoni-

joje nesudaro jokio sunkesnio klausimo. Visai kitaip yra su Jėzaus kilme iš Dievo. Kokia prasme Jo kilmė yra *dieviška?* Kodėl Jėzų galima vadinti ne tik Žmogaus sūnumi, bet ir Dievo Sūnumi, kaip juo Jį yra pavadinęs šv. Petras (plg. Mt. 16,16)? Olandų Katekizmas atsako į šį klausimą tokiu būdu. "Apie Senojo Testamento didžiuosius vyrus dažnai yra pasakojama, kaip jie buvo išprašyti. Žmonių moterystės, kurį laiką buvusios bevaikės, po ilgesingo troškimo, maldos ir Dievo pažado tapo galop vaisingos. Taip buvo išmaldauti Izraelio protėviai Izaokas ir Jokūbas, taip Simsonas, Samuelis ir vaikas iš Achazo namų, buvęs Dievo ištikimybės ženklas sunkiais laikais. Taip ir Jonas Krikštytojas. Šiuose pasakojimuose esti ypatingai išreiškiama tai, kas gyvena kiekvienoje tėvystėje, būtent: naujas... žmogus galų gale pradedamas tik iš Dievo. Kasdieninė mūsų kalba nusako šį dalyką gana tiksliai, tardama, kad tėvai vaiko greičiau 'susilaukia', o ne tiek jį 'pagimdo'. Tarp visų betgi vaikų, Viešpaties pažadėtų Izraeliui, Jėzus sudaro viršūnę. Jo atėjimas pasaulin buvo išmaldautas visos tautos ir pažadėtas visos istorijos. Tai buvo *pažadėtasis Kūdikis* kaip nė vienas kitas! Tai buvo giliausias visos žmonijos troškimas! Jis gimė visiškai iš malonės, visiškai iš pažado: "pradėtas iš Šventosios Dvasios". Dievo dovana žmonijai. Tai kaip tik ir išreiškia evangelistai Matas ir Lukas, sakydami, kad Jėzus atsirado ne iš vyro valios. Jie skelbia, kad šis gimimas be galo pralenkia bet kurio kito Žmonių kūdikio gimimą ir stovi aukščiau viso, ką žmogus pajėgia pats iš savęs. Tai ir yra giliausia prasmė tikėjimo išpažinimo punkto "gimė iš Mergelės" (p. 84-85). — Taip tad aprašo Olandų Katekizmas Jėzaus pradėjimą iš Šventosios Dvasios ir Jo gimimą iš Mergelės Marijos. Stabtelkime dabar truputį prie šio aprašymo.

Visų pirma tuoj pat krinta mum į akį lygiagretė, tiesiama tarp nevaisingų Senojo Testamento moterysčių, tapusių vėliau Viešpaties malone vaisingomis, ir Jėzaus gimimo.

Šia lygiagrete Katekizmo autoriai užtrina Jėzaus gimimo vienkartiškumą ir įjungia jį į eilę visų anų kūdikių, kurie "buvo išprašyti", nors Lukas labai aiškiai pažymi, kad Marija jokio kūdikio iš Dievo neprašė; priešingai, ji *nustebo*, išgirdusi iš angelo, esą ji pradėsianti ir pagimdysianti sūnų (plg. Lk. 1,31). Ontologiškai betgi tai neturi reikšmės, nes kūdikio gimimui "iš Dievo" Katekizmo prasme yra visai vistiek, ar jis yra išprašytas savo tėvų, ar visos tautos, ar net visos žmonijos. Kiekvienu atveju toks išprašytas kūdikis gema kaip ir visi kiti. Kiekvienu atveju jis skiriasi nuo kitų tik prašymo laipsniu, jo įtampa, jo apimtimi, bet ne iš esmės kitokiu gimimo *būdu*. Todėl Katekizmas Jėzų ir vadina "pažadodo kūdikiu" — pavadinimas, tinkąs daugybei Senojo Testamento kūdikių. Galimas daiktas, kad išganymo istorijos atžvilgiu šis pavadinimas atitinka ir Jėzaus tikrovę: Jėzus tikrai buvo Dievo pažadėtas ir tautos laukiamas. Tačiau tai anaiptol dar nieko nepasako, *kokiu būdu* šis Dievo pažadas buvo įvykdytas. Katekizmo vedama lygiagretė tarp Senojo Testamento pažadėtų kūdikių ir Jėzaus įtaigoja mintį, esą ir Jėzus atėjo pasaulin tokiu pat būdu, kaip visi kiti Dievo pažadėti kūdikiai. Tikėjimo skelbiamas Jėzaus gimimas iš Mergelės Marijos, pradėjusios savo kūdikį iš Šventosios Dvasios, netenka vienkartinio ir nepakartojamo pobūdžio. Suprastas kaip "išprašytas kūdikis", Jėzus nebėra vienintelis savo pradėjimo bei gimimo atžvilgiu.

Toliau Katekizmas aiškina neigiamą šios tikėjimo tiesos pusę, būtent, kad Jėzus buvo pradėtas *be vyro*. Ir čia štai pasirodo, kaip lengva pašalinti pasaulio išminčiai ir biologijos mokslui nepriimtiną Evangelijos paikybę. Evangelijų autoriai, skelbdami, kad Jėzus gimė "ne iš kūno valios, ne iš vyro valios" (Jn. 1,13), norį, pasak Katekizmo, pasakyti, "kad šis gimimas... stovi aukščiau viso, ką žmogus pajėgia pats iš savęs" (p. 85): tai esanti giliausia prasmė tikėjimo tiesos "gimė iš Mergelės" (t.p.). Kitaip tariant, gimti iš Mer-

gelės reiškia žmogaus negalią Dievo akivaizdoje: jei Dievas žmogaus pradėjime neveikia, joks vyro veiksmas neneša vaisių. Vyras iš savęs nieko negali. Visa ateina iš Dievo kaip Jo dovana. Kiekvienas kūdikis yra lauktas ir iš Dievo gautas. Šia prasme ir apie Jėzų galima sakyti, kad Jis gimė ne iš vyro valios, o iš Dievo. — Tačiau lengva suvokti, kad šitoks 'gimimas' be vyro yra nebe įvykis, bet *idėja*, būtent, visuotinės Dievo veiklos arba Jo Apvaizdos idėja. Ontologinis Šventosios Dvasios veikimas, kuriuo, kaip tikėjimas moko, Marija pradėjo Jėzų savo įščioje be Juozapo kaip vyro, Olandų Katekizmo, tiesa, nėra neigiamas, bet tik nutylimas kaip nesvarbus ir nereikalingas. Jėzaus gimime Katekizmas įžvelgia tam tikrą idėją, būtent, žmogaus nepajėgumo ir Dievo visagalybės idėją, ir laiko ją giliausia prasme evangelijų pasakojimo, kad Marija pradėjo Jėzų iš Šventosios Dvasios (plg. Lk. 1,35). Katekizmas neklausia, ar šis pasakojimas yra *tikrovė*; jis tik klausia, ar jis yra *prasmuo*, vadinasi, ką jis reiškia. Ar Juozapas kaip vyras Jėzaus gimime dalyvavo, ar nedalyvavo, Katekizmui neturi svarbos, nes kiekvienu atveju Dievo visagalybės idėja išeina aikštėn. Kiekvienu atveju ir kiekvienas kūdikis yra pradedamas giliausia prasme iš Dievo. Taip yra buvę prieš Kristų Senajame Testamente, taip yra buvę su Kristumi, taip yra ir po Kristaus. Kiekviena moteris, prašydama Viešpatį kūdikio ir jo susilaukdama, pradeda jį 'iš Šventosios Dvasios'.

Šitaip suprastas ir išaiškintas Jėzaus gimimas virsta mitu: visi mito sąrangos pradai išeina čia aikštėn nuostabiai ryškiai. Ar tai kada nors įvyko? Nesvarbu. Svarbu, kad tai įvyksta visados, nes Dievo visagalybės ir žmogaus negalios idėja yra amžina. Ji įvyksta visur, kur tik žmogus kreipiasi į Viešpatį ir kur tik Viešpats atsako į šį jo kreipimąsi. Įvykio vietą užima idėja. Vienkartybę pakeičia bendrybė. Ontologinis veiksmas būtyje virsta etiniu vyksmu sąmonėje. Šitaip perprasmintas, vadinasi, netekęs savo vienkartiškumo, tikro-

viškumo ir istoriškumo, Jėzaus pradėjimas iš Šventosios Dvasios bei gimimas iš Mergelės savaime netenka ir paikybės pobūdžio. Krikščioniškasis skelbimas, kad Jėzus buvo Marijoje tikrai pradėtas be vyro, veikiant Šventajai Dvasiai, esanti nesvarstytina paikybė. Tačiau skelbimas, kad Jėzus buvo pradėtas iš Šventosios Dvasios žmogiškojo prašymo ir dieviškojo išklausymo prasme, darosi suprantama net ir didžiausiam biologui, nes čia eina kalba ne apie ontologinį įvykį, o tik apie *etinę* šio pasakojimo reikšmę. Kadangi reikšmė niekad nėra paikybė, todėl ir perprasmintas Jėzaus pradėjimas "iš Dievo" yra galimas priimti be didesnių sunkumų. Gal tik ateistui visa tai atrodys nesąmonė; kadangi jam Dievo nėra, tad bet koks Jo šaukimasis esąs beprasmis. Tačiau kiekvienas, kuris į Dievą tiki — vistiek, ar jis būtų budistas, ar mahometonas, ar Mozės religijos šalininkas —, galės sutikti, kad Olandų Katekizmo prasme Jėzus yra dieviškosios kilmės. Jėzaus gimimo apvalymas nuo paikybės pobūdžio eina, kaip matome, tuo pačiu keliu, kaip ir Jėzaus asmens apvalymas: nuo įvykio prie idėjos, nuo vienkartybės prie bendrybės. Paverstas bendra idėja, įvykis — tegu jis būtų ir nuostabiausias —, nustoja būti nesvarstytinas ir tampa priimtinas pasaulio išminčiai.

Trečias pavyzdys, kurį čia norime panagrinėti, liečia Kristaus *prisikėlimą*, be kurio mūsų tikėjimas būtų tuščias, o jo skelbimas — apgaulė, nes patys skelbėjai tokiu atveju būtų "netikri Dievo liudytojai" (1 Kor 15,15). Kaip anksčiau sakyta, prisikėlimas buvo jau iš pat pradžios laikomas paikybe. Paikybe jis liko ir mūsų laikam. Užtat ir yra įdomu pažvelgti, kaip šiandien norima prisikėlimą perprasminti, kad jis išsivilktų iš paikybės pobūdžio ir taptų priimtinas moderniam žmogui. Šių pastangų pavyzdį imame iš protestantų teologijos, kurios atstovas W. Marxsenas bus, tur būt, aiškiausiai parodęs, kokiu būdu prisikėlimas galėtų tapti modernaus žmogaus suprastas ir priimtinas. Savo pažiūras Marx-

senas yra išdėstęs vienoje iš savo knygų,[59] sukėlusioje protestantuose nemažesnio sąmyšio, kaip Olandų Katekizmas katalikuose. Šių pažiūrų esmę Marxsenas yra betgi labai vaizdžiai suėmęs viename interview su "Westfalijos Žinių" (1968 m. Velykų numeryje) korespondentu.[60] Šiuo interview čia ir pasinaudosime.

Visų pirma Marxsenas neigia prisikėlimą *kaip istorinį įvykį*, nes, sako jis, "istorinio įvykio esmę sudaro tai, kad jis gali būti prieinamas istorinio tyrinėjimo priemonėmis. Tačiau Jėzaus prisikėlimo atveju kaip tik to nėra... Užtat mano atsakymas ir skamba: Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis". Šis teiginys reikalingas betgi truputį paaiškinti, nes jis iš vienos pusės šiandien randamas ir katalikų teologų raštuose, iš kitos — jis turi prisikėlimo atveju specifinę prasmę. Tame pačiame "Vestfalijos Žinių" numeryje greta Marxseno pasisakymo yra paskelbtas ir katalikų egzegeto J. Gnilkos pasisakymas tuo pačiu klausimu. Gnilka taip pat vadina prisikėlimą neistoriniu, nes jis išsprūstąs iš istorinio tyrinėjimo rankų. Dar aiškiau bei griežčiau šiuo reikalu rašo katalikų dogmatikas K. Lehmannas: "Nė vienas Jėzaus mirtį mačiusiųjų negalėjo nustatyti, kad Jis mirė 'už mus' arba 'už mūsų nuodėmes'. Niekas nebuvo liudytojas to įvykio, kurį Raštas vadina 'prisikėlimu'. Mes taip pat tiksliai nežinome, ką mokiniai 'regėjo', Kristui pasirodant... Todėl mum reikia iš pagrindų atsisveikinti su visomis mūsų dievobaimingomis ar nedievobaimingomis 'sampratomis', kurias ligi šiol nešiojomės".[61] Kitaip tariant, Kristaus mirties tikslas (žmonijos atpirkimas), Jo prisikėlimas (sielos grįžimas į mirusį kūną ir šio kūno perėjimas į kitą būseną), apaštalų bei mokinių santykis su Prisikėlusiuoju (jo regėjimas, palytėjimas, valgymas su Juo, kalbos su Juo, Jo pamokymai ir apaštalų išsiuntimas į visą pasaulį) — visa tai virsta tik dievobaimingomis sampratomis, kadangi visa tai negali būti patvirtinta istoriniais šaltiniais ar prieita istorinio tyrinėjimo prie-

monėmis. Tuo norima pasakyti, kad prisikėlimas yra grynai tikėjimo dalykas, neatremtas į istorinį įvykį. — Ką tai reiškia?

Niekas ir niekad nėra tvirtinęs,kad Jėzaus prisikėlimas, įvykdytas dieviškąja galybe, galėtų būti kokiu nors būdu prieinamas istoriniam tyrinėjimui. Būdamas antgamtinis, jis nėra pasiekiamas jokiomis gamtinėmis priemonėmis. Tai galioja ne tik prisikėlimui, bet ir Jėzaus gimimui iš Mergelės, ir Jo dangun žengimui, ir Jo pasilikimui Bažnyčioje, ir Jo buvimui Šv. Sakramente, ir Jo antrajam atėjimui. Tai galioja visiem krikščioniškosios kerygmos skelbiamiem įvykiam, kaip pasaulio sukūrimas, žmogaus puolimas, žmogaus atpirkimas, sakramentų veikimas ir t.t. Visi šie veiksmai yra antgamtiniai, todėl jokiam mokslui neprieinami — nei istorijai, nei fizikai, nei chemijai, nei astronomijai. Jokia kosmologinė teorija neatseks pasaulio atsiradimo iš nebūties. Jokia sociologija neatras, kad pakrikštytas žmogus įsijungia į naują išganytosios žmonijos bendruomenę. Jokia chemija neras Kristaus Kraujo ir Kūno konsekruotoje duonoje ir vyne. Taip lygiai jokia istorija neprieis Kristaus prisikėlimo. Gal Šventraštis todėl ir palieka šį įvykį nakties tamsoje, kad išreikštų žmogaus visišką negalią šiuo atžvilgiu. Todėl dabarties teologų pabrėžimas, esą prisikėlimas yra neistorinis įvykis, nepasako nieko naujo. Jis reiškia lygiai tą patį, ką ir posakiai: pasaulio sukūrimas yra nefizikinis įvykis, pasaulio atpirkimas yra nesociologinis įvykis, duonos ir vyno perkeitimas Mišių metu yra necheminis įvykis ir t.t. Visa tai yra savaime suprantami dalykai. Kodėl tad prisikėlimas taip ryškiai išskiriamas iš visų kitų įvykių? Kodėl taip labai pabrėžiamas jo neistoriškumas? Todėl, kad *šiandien neistoriškumas reiškia ir netikroviškumą.* Kas istoriniam tyrinėjimui neprieinama, to esą iš viso nėra įvykę. Istoriškumo sutapdymas su tikroviškumu kaip tik ir yra ta *specifinė prasmė,* glūdinti teiginyje: Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis. Kas neistoriška, tas ir nerealu.

Bet kaip tik čia ir išeina aikštėn logiškai metodinė šios specifinės prasmės klaida. Visa, kas nerealu, yra kartu ir neistoriška. Tačiau nevisa, kas neistoriška, jau tuo pačiu yra ir nerealu. Istorijos mokslo negalia užčiuopti prisikėlimą kaip įvykį dar anaiptol nereiškia, kad jo ir nebuvo. Pabrėžti, kad tas ar kitas dalykas istorijai yra neprieinamas, yra tik pripažinti istorijos mokslo silpnybę — daugiau nieko. Tiek gamtoje, tiek žmonijoje esama eibės įvykių, kurių istorija nepasiekia: pirmųjų žmonių pasirodymas žemėje, daugybės meno veikalų sukūrimas, nevienos garsios asmenybės gimimas pradingsta amžių tamsoje. Bet tai nereiškia, kad šie istorijai nepasiekiami dalykai būtų ir nerealūs. Reikia griežtai skirti istorijos mokslo *galimybę* tą ar kitą įvykį pasiekti nuo paties šio *įvykio*. Daugeliu atvejų istorija tokios galimybės neturi, o pats įvykis vis dėlto yra realiai įvykęs. Kas tada paliudija jo įvykimą? Ne kas kita, o tos esminės sąjos, be kurių šis įvykis nebūtų iš viso galimas. Sakysime: jei kalėjimo tarnautojas staiga susitinka gatvėje mirti pasmerktą kalinį, jis nelaukdamas aliarmuoja policiją, kad kalinys pabėgo. Niekas jo pabėgimo nematė; net ir pabėgimo ženklų gali būti nelikę. Tačiau tasai faktas, kad kalinys eina gatve, yra jo pabėgimo įrodymas. Pats pabėgimas kaip veiksmas istorijai pasilieka neprieinamas. Tačiau kas drįstų neigti, kad dėlto jo iš viso nėra buvę? Argi kitaip yra ir su Kristaus prisikėlimu? Jei apaštalai primygtinai tvirtina, kad jie po Jėzaus mirties yra Jį matę, su juo kalbėję, valgę, Jo žaizdas lytėję, — ir tai ne vieną, bet daugelį kartų, — kokios svarbos yra tada teigimas, esą "niekas nebuvo liudytojas to įvykio, kurį Raštas vadina prisikėlimu" (K. Lehmann)? Argi galima su mirusiuoju kalbėtis, valgyti, jį lytėti, jeigu jis ir toliau pasilieka negyvas? Čia nenorime dėstyti prisikėlimo egzegezės. Čia tik norime pažymėti, kaip nelogiškai galvoja tie, kurie paties įvykio neistoriškumą tapatina su jo netikroviškumu. Esama sąjų kaip išvadų iš įvykio, kurios kaip tik ir nurodo į

paties įvykio tikrovę. Tokių sąjų yra pilnas tiek gamtinis, tiek istorinis mūsų gyvenimas. Todėl nors pats dalykas istorijai ir būtų neprieinamas, jo *buvimą* atskleidžia kiti dalykai, esmingai su juo susiję. Jei šios sąjos žinomos, žinomas tada yra ir pats įvykis, nors jo niekas ir nebūtų matęs. Tarp istoriškumo ir tikroviškumo esama didžiulio skirtumo.

"Vestfalijos Žinių" korespondentas savaime jautė šį skirtumą, todėl išgirdęs Marxseno teigimą, esą "Jėzaus prisikėlimas nėra istorinis įvykis", jį paklausė: "Ar tada jis iš viso buvo įvykis?" Tuo buvo paliesta pati ano pokalbio esmė, nes Krikščionybei yra ne tai svarbu, ar istorijos mokslas savomis priemonėmis gali prisikėlimą pasiekti, bet tai, ar prisikėlimas yra *realus įvykis*. Kitaip sakant, ar Kristus, miręs Golgotos kalne minių akivaizdoje ir tris dienas gulėjęs kape, tapo gyvas, ar supuvo, kaip ir visi mirusieji? Štai pagrindinis klausimas. Ir šį klausimą laikraščio korespondentas dabar Marxsenui kaip tik ir pateikė. Marxsenas į tai atsakė: "Į klausimą, ar prisikėlimas buvo įvykis, turiu šitaip atsakyti: *To aš nežinau*". Bet ką tada reiškia tikėjimas į prisikėlimą? Todėl laikraščio korespondentas nenusileido ir klausė toliau: "Bet ką gi jie (apaštalai) tada tikėjo? Juk jie tikėjo į Prisikėlusįjį?" — "Teisingai", atsakė Marxenas. "Aš irgi tikiu į prisikėlusįjį Jėzų. Tačiau ką tai reiškia?". Iš tikro, ką reiškia šis tikėjimas, jei prisikėlimas yra *neistorinis* įvykis ir jeigu nežinia, ar jis iš viso buvo *įvykis*? Ir čia Marxsenas išdėstė savo tikėjimo pobūdį, kuris mūsų klausimui kaip tik ir turi pagrindinės reikšmės. "Jei aš sakau, kad Prisikėlusis yra mano Viešpats, tai šis posakis lieka grynai formalus tol, kol neišreiškiu, kaip gi šis Jėzaus viešpatavimas manyje konkrečiai atrodo. Jėzus iš Nazareto žemiškojo savo gyvenimo metu pažadėjo žmonėm Dievo vardu nuodėmių atleidimą. Jis reikalavo visą gyvenimą patikėti vienam Dievui ir rytdienos rūpesčius iš tikro palikti rytdienai. Jis reikalavo visiškai pasiaukoti artimui, net statant pavojun sa-

vo gyvybę. Jis reikalavo vykdyti taiką net ten, kur, žmogiškai žiūrint, atrodo esą pavojinga, nes reikia atsisakyti savų teisių. Ir Jis pažadėjo žmonėm, kad jie, vykdydami šiuos reikalavimus, laimės gyvenimą Dievuje. Jeigu tad aš dabar šiuos reikalavimus vykdau, jei esu savam artimui atviras, jei jį myliu ir jam atsidedu, jei savimi nesirūpinu ir savęs nepabrėžiu, tai tikiu į Jėzų. Tada Jis yra mano Viešpats. Tada (bet tiktai tada) aš patiriu, kad Jis yra gyvas. Tada galiu ir išpažinti: Jis tikrai prisikėlė". Kiek žemiau Marxsenas sutraukė savo pažiūras į vieną sakinį: "Patenkindami Jėzaus reikalavimus, patiriame, kad Jis gyvas, vadinasi, kad yra prisikėlęs".

Ši prisikėlimo samprata sudaro tam tikrą silogizmą: Jėzus paskelbė savo mokslą ir mirė. Šiandien mes vykdome Jo mokslą, ir šiuo vykdymu Jėzus kaip tik gyvena tarp mūsų; gyvendamas savo moksle bei jo vykdyme, Jis tuo pačiu yra prisikėlęs. Nuosekliai tad Marxsenas ir baigia savo interview raginimu: "O kad Jis būtų mumyse visuose prisikėlęs! Kaip dažnai mes patys kliudome, kad Jis prisikeltų! O turėtume leisti Prisikėlusiajam prisikelti!" Kitaip tariant, Jėzaus mokslo nevykdymas prailgina Jo mirtį ir neleidžia Jam prisikelti, nes Jėzų kaip Gyvąjį patiriame tik tada — "ir tiktai tada", pabrėžia Marxsenas —, kai vykdome Jo reikalavimus. Kristaus prisikėlimas yra, pasak Marxseno, ne pradžioje kaip pagrindas, bet pabaigoje kaip išvada. Jėzus yra gyvas, vadinasi, prisikėlęs, jo mokslo vykdymu mūsų pačių rankomis. Prisikėlimas yra vyksmas žmogaus sąmonėje. Ar jis yra įvykis būtyje, Marxsenas, o su juo ir visa numitinimo teorija nežino arba tai net aiškiai neigia.

Mito sąranga šiame pavyzdyje išeina aikštėn taip pat visu ryškumu. Jėzaus prisikėlimas kaip vienkartinis ontologinis įvykis yra paliekamas tamsoje — "to aš nežinau", etinė jo dabartis žmogaus gyvenime pastatoma pačiame priekyje. Ar tai įvyko kada nors, nesvarbu. Svarbu, kad tai visados yra. "Man

rūpi", sako pats Marxsenas, "kad, tai išpažindami, nespoksotume vis į istorinį įvykį, į Jėzaus prisikėlimą, bet kad įžvelgtume, jog visa tai liečia *dabartinį* mūsų gyvenimą". Kadangi tačiau Jėzaus prisikėlimas dabartiniame mūsų gyvenime yra galimas tik dorine prasme, todėl jis ir yra paverčiamas grynai etine vertybe. Čia, kaip ir kiekviename mite, svarbu ne būtis, bet reikšmė; ne tai, kas prisikėlimas yra pats savyje, bet tai, ką jis *reiškia* dabartiniam mūsų gyvenimui, nes tik šia reikšme Kristus yra gyvas, vadinasi, prisikėlęs. Kaip Antigona prisikelia visur, kur yra vykdoma brolio meilė, nežiūrint įstatymų draudimo; kaip Sizifas prisikelia visur, kur atliekamas darbas be prasmės; kaip Gandhi prisikelia visur, kur priešinamasi neprievartiniu būdu, — taip ir Kristus prisikelia visur, kur laikomasi Jo įsakymų, patarimų, nurodymų. Reikalavęs pakeisti visą žmogiškąją būseną, Jėzus dabar ir gyvena šioje būsenoje, šioje žmogiškoje metanoia. Mitinių būtybių prisikėlimas stovi toje pačioje plotmėje kaip ir Jėzaus prisikėlimas. Kristaus prisikėlimo samprata Marxseno teologijoje yra lygiai tokia pat, kaip Jėzaus asmens samprata Jasperso filosofijoje ir Kristaus gimimo samprata Olandų Katekizme. Visuose šiuose pavyzdžiuose glūdi mito sąranga ir visuose juose Krikščionybė yra suprantama ne kaip įvykis, bet tik kaip mokslas. Mes esame krikščionys ne todėl, kad tikime į Jėzaus dievažmogiškumą, Jo gimimą iš Mergelės, Jo prisikėlimą *kaip būtinius įvykius*, bet todėl, kad priimame Kristaus *mokslą* savo sąmone ir jį vykdome savo veikimu.

Šių trijų pavyzdžių sklaida kaip tik ir atsako į skyrelio pradžioje keltą klausimą: kaip būtų galima pašalinti paikybės pobūdį evangelijų skelbime, padarant jį priimtiną moderniam žmogui? Atsakymas į tai, kaip matome, yra gana aiškus: *paikybės pobūdis Krikščionybėje nyksta tada, kai jos įvykius suvokiame ne istoriškai, bet mitiškai.* Ligi šiol nagrinėti pavyzdžiai patvirtina tai visu plotu. O tokių pavyzdžių galima šiandien teologinėje literatūroje rasti, kiek norima.

Visi jie vienkartybę paverčia bendrybe; visi jie nevertina įvykio arba jį net neigia; visi jie pirmenybę teikia idėjai; visi jie perkelia Salliustijo posakį "tai niekados neįvyko, bet tai visados yra" į krikščioniškąją plotmę, tikėdamiesi tuo apvalysią ją nuo nesvarstytinų įvykių ir apvilksią ją priimtinomis idėjomis. Šitokios persvaros — nuo įvykio į idėją — laukė graikai, kviesdami Povilą kalbėti Atėnų areopage; tos pačios persvaros laukia ir mūsų amžiaus išminčiai iš Krikščioniškosios kerygmos, mėgindami ją perprasminti idėjos naudai. Todėl klysta K. Rahneris ir nevienas kitas teologas, manydami, esą dabartinis žmogus daugybę krikščioniškųjų tiesų pergyvenąs kaip *mitinius* dalykus ir todėl negalįs jų rimtai svarstyti. Iš tikro yra visai priešingai. Šiandieninis žmogus mano negalįs rimtai žiūrėti į krikščionybės kerygmą kaip tik todėl, kad ji savo turinį skelbia kaip tikrus ir *istorinius* įvykius, o ne kaip mitus. Mūsų amžiaus žmogui paikybė yra istorinis Krikščionybės pradas. Jei krikščioniškoji kerygma šio prado atsisakytų ir savo turinį pateiktų ne kaip tikrus įvykius, o kaip tas ar kitas idėjas reiškiančius mitus, tai tokia kerygma modernaus žmogaus būtų taip lygiai rimtai sutikta bei nagrinėjama, kaip šiandien yra nagrinėjami Antigonos, Prometejo ar Sizifo mitai. Šiandien yra atmestas ne mitiškumas, bet kaip tik istoriškumas bei tikroviškumas. Kad Jėzus miršta ir prisikelia ligi pasaulio galo, tai ši idėja yra galima svarstyti visokiuose sambūriuose. Bet kad Jėzus tik vieną sykį mirė Golgotos kalne ir tik vieną sykį prisikėlė iš užanstpauduoto ir saugojamo kapo, tai šis įvykis yra atmetamas kaip paikybė. Paikybės pobūdis glūdi ne Krikščionybės mitiškume, bet kaip tik jos istoriškume ir iš jo plaukiančiame vienkartiškume. Salliustijo posakio apvertimas Krikščionybės atveju "tai įvyko tik vieną sykį ir to nebėra niekados", — štai kas piktina dabarties žmogų.

Jeigu tačiau paikybės pobūdis glūdi Krikščionybės įvykių istoriškume, tai numitinimo teorija pasirodo esanti ne kas

kita, kaip didžiulis Krikščionybės nuistorinimo vyksmas. Kitaip sakant, numitinimo teorija Krikščionybės ne numitina, bet kaip tik ją *sumitina*. Kaip šio skyrelio pradžioje sakyta, žodis 'numitinimas' turėtų reikšti, kad čia Krikščionybė esanti apvaloma nuo mitinio prado, stiprinant ir išryškinant istorinį jos pradą. Iš tikro tačiau numitinimo teorija eina kaip tik priešingu keliu. Numitinimas atsieja Krikščionybę nuo istorijos, nuo jos įvykių vienkartiškumo bei tikroviškumo, žiūrėdamas į visa tai kaip į bendrą idėją, apvilktą evangelijų pasakojamais vaizdais bei prasmenimis. Betgi šitokia nuistorinta, nuvienkartinta ir nutikrovinta Krikščionybė yra ne kas kita kaip mitologija. Pasišovusi apvalyti evangeliją nuo mitinio prado, numitinimo teorija baigia tuo, kad pradeda kurti krikščioniškųjų mitų, nes tai, kas tikėjimui yra tikras ir vienkartinis įvykis, numitinimo teorijoje virsta bendrybe, slepiančia tą ar kitą idėją. Ši idėja esti išlukštenama ir pateikiama kaip tikrasis krikščioniškosios kerygmos turinys, tačiau jau ne kaip įvykis, bet kaip idėja. Modernus žmogus, be abejo, idėjai nesipriešina ir jos neatmeta iš anksto kaip nesvarstytinos, ką jis šiandien taip mielai daro su evangelijų skelbiamais įvykiais. Jis šias idėjas nagrinėja ir net mėgina savo elgesiais vykdyti, manydamas tuo būdu gyvenąs krikščioniškai. Bet tai pasiekiama tik tada, kai evangelijos esti paverčiamos šifrais, vaizdais, literatūriniais žanrais, kurie, tiesa, kalba apie įvykius, bet turi galvoje idėjas. Numitinimo uždavinys todėl ir esąs evangelijos įvykius laikyti prasmenimis ir atskleisti jų, Platono žodžiais kalbant, paslėptą reikšmę. Giliausia tad savo esme ir savo tikslu numitinimo teorija yra ne kas kita, kaip Krikščionybės pavertimas mitologija. Tai, ką Platonas padarė su Homero mitu, kalbančiu apie pasaulio atsiradimą, tai daro dabar numitinimo teorija su visais evangelijų pasakojimais apie "didžius Dievo darbus": *ji juos perprasmina, įvykį istorijoje paversdama idėja sąmonėje*. Štai kodėl pradžioje ir sakėme, kad numitinimas

yra atvirkštinė sąvoka: ji reiškia ne tai, ką ji sako. Ji sako "numitinimas", o reiškia "sumitinimas" arba Krikščionybės sutapdymas su mitologija, turinčia prasmę, bet nebeesančia būtimi... Ir tik suvokus šį esminį numitinimo teorijos pobūdį, galima suprasti ir ja pagrįstą dabartinę kerygmą, išsivilkusią iš kryžiaus paikybės.

4. NEGALIMYBĖ KRIKŠČIONYBĖS SUMITINTI

Šiame skyriuje keliamos mintys buvo autoriaus skaitytos Muensterio universiteto klaustyojams 1968 m. vasaros semestro kurse "Filosofija ir tikėjimas". Užbaigus klausimą apie filosofijos santykius su mitologija, kuriame numitinimo teorija užėmė svarbiausią vietą, buvo surengtos diskusijos. Pagrindinis rūpestis, išėjęs aikštėn šių diskusijų metu, buvo įžvalga, kad paikybės pobūdžio Evangelijoje negalima pašalinti kitaip, kaip tik pavertus Krikščionybę mitologija. Nepašalinus gi šio pobūdžio, esą neįmanoma prieiti prie modernaus žmogaus taip, jog šis krikščioniškąja kerygma susidomėtų ir ją bent rimtai pasvarstytų. Buvo jausti, kad susidaro padėtis be išeities, filosofijoje vadinama aporijos vardu: Krikščionybė nesileidžia sumitinama, o nesumitinta Krikščionybė yra nepriimama modernaus išminčiaus, kaip ji buvo neprimta ir senovinio filosofo. Tada atsistojo jaunas vyrukas ir paklausė: "O kodėl gi Krikščionybė negalėtų tapti mitologija?" Diskusijų dalyviai sušiūravo kojomis, norėdami tuo parodyti, kad jau pats klausimas yra nesąmonė. Autorius trumpai atsakė: "Be abejo, Krikščionybė galėtų tapti mitologija, bet tada ji nebebūtų Krikščionybė". Tačiau klausėjas nenusileido: "Kodėl?". Autoriaus atsakymas buvo: "Todėl, kad ji tada prarastų savo esmę". Tada klausėjas pratęsė savo mintį toliau: "Argi būtinai Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis?"

Šituo klausimu buvo pataikinta į patį diskusijų ir apskritai šios problemos centrą. Visi šiandieniniai ginčai teologijoje, visos naujybės krikščioniškojoje teorijoje ir praktikoje, visokia autoriteto bei struktūrų kritika esmėje sukasi — sąmoningai ar nesąmoningai — apie aną klausimą: argi būtinai Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis? Kažkaip savaime visi jaučia, kad įvykis nesileidžia permąstomas, peraiškinamas, perprasminamas, pertvarkomas. Tikrai buvęs ir vienkartinis įvykis pasilieka amžinai toks, koks įvyko. Jame nieko negalima pakeisti paprasčiausiai dėl to, kad negalima laiko atsukti atgal: laikas yra neapgręžiamas. Jeigu tad Krikščionybės esmė glūdi įvykyje, tai ši esmė pasilieka amžinai tokia, kokia ji yra ano įvykio sukurta. Negalimybė pakeisti įvykio yra kartu ir negalimybė pakeisti Krikščionybės esmės. Bet tada kyla kitas klausimas: ką gi reiškia anie šiandien nuolatos kartojami reikalavimai Krikščionybę iš naujo permąstyti ir pertvarkyti? Tada jie reiškia arba nesusipratimą arba paviršiaus pagražinimą. Nesusipratimą todėl, kad įvykis, kaip sakyta, negali būti nei permąstomas, nei pertvarkomas. Kas mėgintų iš tikro įvykį keisti, paverstų jį idėja ir tuo pačiu pražudytų Krikščionybės esmę, glūdinčią kaip tik įvykyje. Belieka tad tik paviršiaus pagražinimas, nes Krikščionybė, rymodama ant įvykio, neleidžia paliesti savos esmės. Šitoks pagražinimas turi būti, be abejo, laikas nuo laiko daromas, kaip kad nublukęs namas turi būti vis iš naujo nudažomas. Tačiau šiuo atveju bet koks pakeitimas yra tik lygstamas, dėl kurio neverta nei perdaug sielotis, nei ypač kovoti. Betgi ana aistra, kuri dabartines pakaitas Krikščionybėje nuolatos lydi, aiškiai rodo, kad jų vykdytojai jas supranta žymiai giliau, negu tik paviršiaus pataisymą arba perdažymą. Dabartinės pakaitos mėgina brautis ligi pačios esmės. Bet čia jos kaip tik atsidaužia į šią esmę nešantį įvykį, negalimą pakeisti jokiomis reformomis. Įvykis kaip Krikščionybės esmė pastoja kelią bet kokiam permąstymui ar pertvarkymui. Čia tad ir

glūdi pagrindas, kodėl krikščioniškoji sąmonė dabar yra taip sujukusi ir kodėl krikščioniškoji praktika dabar taip pasimetusi. Čia taip pat yra priežastis, kodėl ano studento klausimas šiandien, nors ir nevisada garsiai ištartas, kybo beveik ant kiekvieno tikinčiojo lūpų: argi iš tikro Krikščionybės esmė glūdi įvykyje?

Giliausia prasme šis klausimas reiškia: kaip būtų lengva Krikščionybę mąstyti bei tvarkyti, jeigu jos esmė būtų ne įvykis, o idėja. Tada jos permąstymas bei pertvarkymas būtų ne tik galimas, bet ir būtinas. Juk istorijos eigoje nuolat kintąs žmogus savaime keičia ir idėjas, kad jos liktų jam savos ir jo egzistencijai reikšmingos. Krikščioniškoji idėja čia nesudarytų jokios išimties: ji irgi kistų, ji irgi būtų nuolatos pritaikoma pasikeitusiam žmogui. Tada nebūtų prasmės kalbėti apie amžiną Krikščionybės esmę. Krikščionybė tada būtų tik *viena* religinio gyvenimo lytis, reikalinga nuolatos iš naujo pripildyti atitinkamu istoriniu turiniu, kaip to reikalingos yra visos žmogiškojo gyvenimo lytys, pavyzdžiui, valstybė ir ūkis. Tiesa, šios lytys kaip tokios yra amžinos: žmonija, pavyzdžiui, niekad nebuvo ir nebus be valstybės ar be ūkio. Tačiau šių lyčių turinys kinta taip, jog jis nesykį išsivysto net į savo priešingybę: demokratinė valstybė virsta diktatūrine, kapitalistinis ūkis virsta komunistiniu, vadinasi, paneigimu to, kas anksčiau yra buvę. Peršasi tad įkyri mintis, kad gal ir su Krikščionybe gali taip atsitikti. Gal ir Krikščionybė gali išsivystyti į savo priešingybę? Ši mintis būtų visiškai pateisinama ir net būtina, jei Krikščionybės esmę sudarytų idėja arba idėjų sistema. Tada Krikščionybė kaip sąmonės lytis būtų savaime reikalinga kiekvieną sykį naujo turinio, istorijos pateikto ir jos apspręsto. Tada visos šiandieninės pakaitos pasirodytų iš tikro prasmingos, nes jos būtų ne apiblukusio Krikščionybės fasado nudažymas nauja spalva, bet krikščioniškosios sąmonės kaip idėjinės lyties pripildymas nauju turiniu. Štai kas, autoriaus pažiūra, nesąmo-

ningai glūdi anoje aistroje, kurios yra lydimos visos dabartinės pakaitos Bažnyčioje. Kiekvieno permąstymo bei pertvarkymo pagrinduose slypi įsitikinimas, kad Krikščionybės esmę sudaro idėja. Kodėl tad Bažnyčios vadovai — popiežius ir vyskupai — nesykį taip griežtai priešinasi šios idėjos keitimui? Juk jeigu kinta visos idėjos, kodėl turėtų likti pastovi krikščioniškoji idėja? Likusi nepakeista, ji iš tikro būtų tik archeologinė seniena, o ne raugas, perskverbiąs visą tešlą.

Štai kodėl anas studento klausimas ir atskleidžia šio skyriaus problematikos gelmę, nes nuo atsakymo, kodėl Krikščionybės esmė *būtinai* turi būti įvykyje, o ne idėjoje, priklauso tiek mūsų pačių tikėjimas, tiek Bažnyčios išvaizda istorijoje. Minėto kurso eigoje autorius stipriai pabrėžė, kad Krikščionybės esmė glūdi įvykyje, būtent: kad Dievas tapo žmogumi, mirė ir prisikėlė; kad šis įvykis yra ne bevardis, bet turi savo autorių — Jėzų iš Nazareto; kad todėl kiekvienas, kuris Krikščionybės esmės ieško idėjoje, neišvengiamai palieka krikščioniškąją plotmę ir pereina į mitologinę. Tačiau autorius liko klaustyojam skolingas atskleisti *būtinybę* tarp Krikščionybės ir įvykio kaip jos esmės. Diskusijų metu ši spraga kaip tik ir išėjo aikštėn, pažadinusi ano studento klausimą: argi būtinai Krikščionybės esmę turi sudaryti įvykis? Autorius jaučia, kad ir šios knygos skaitytojam minėtas klausimas nėra svetimas, kad ir jie, visą laiką įtaigojami įvykio svarbos krikščioniškajam tikėjimui ir krikščioniškajai sąrangai, galų gale ryžtasi klausti, kodėl yra *būtina* laikyti įvykį Krikščionybės esme ir kodėl negalima būtų Krikščionybės paversti mitologija, taip lengvai išaiškinama moderniam žmogui. Šios nuojautos vedamas autorius ir norėtų dabar savo skaitytojam pateikti tą patį atsakymą, kokį jis davė anam studentui ir kartu visiem savo klausytojam.

Krikščionybė laiko save išganymo religija. Tai nėra kokia išimtina jos savybė, nes visos religijos supranta save kaip išganymo nešėjas: kiekviena religija žadanti žmogui am-

žiną laimę. Šiuo atžvilgiu Krikščionybė *formaliai* nesiskiria nuo kitų religijų. Skelbdamasi esanti išganymo religija, ji turi bendrą plotmę su visomis kitomis religijomis ir šioje plotmėje gali net rasti bendrą su jomis kalbą, kaip to pageidavo ir II Vatikano Susirinkimas (plg. II, 284). Tačiau išganymas arba atpirkimas nėra pirmykštis dalykas — nei asmeninėje egzistencijoje, nei žmonijos istorijoje: jis atsiremia į puolimą, į nuodėmę, į kaltę. Nesant puolimo, būtų neprasminga kalbėti apie atpirkimą; nesant nelaimės, nesusipratimas būtų vesti žmogų į laimę; nesant kaltės, nesąmonė būtų teikti nuodėmių atleidimą. Nuosekliai tad visos religijos žvelgia į dabartinę žmogaus būklę kaip į puolusią, nelaimingą, nuodėmingą ir kaltą. Tai taip pat yra bendra visom religijom. Skirtumas prasideda tik tada, kai reikia atsakyti į klausimą, kame glūdi tasai puolimas, nuo kurio reikia žmogų išganyti; kas yra ta nelaimė, nuo kurios jį reikia gelbėti; kas ta nuodėmė, kurią jam reikia atleisti. Nuo atsakymo į šį klausimą priklauso ir atsakymas, kame glūdi išganymo bei atpirkimo esmė, o tuo pačiu ir atitinkamos religijos esmė. Budizmo pavyzdys gali gerai paaiškinti mum visą šį dalyką.

Pagal budizmą dabartinė nelaiminga žmogaus būklė kylanti iš visų daiktų praeinamumo, nes nieko nėra pastovaus. Tai kelia žmoguje rūpesčio bei skausmo ir tai padaro jį nelaimingą. Todėl išganymas ir esąs ne kas kita, kaip žmogaus išvadavimas iš rūpesčio bei skausmo. Tačiau kaip? Po šešerių metų gilaus bei įtempto mąstymo Buddha suvokė išganymo esmę, pavadindamas ją 'anatta' arba 'anatman', tai yra: 'Ne-Aš'. Jei žmogus sava išmintimi supranta, kad daiktai yra nepastovūs, pilni kančios ir bevardžiai, tai jis jų nepaiso, nesileidžia jų įtaigojamas, nepasiduoda jų įtakai, nevertina jų ir tuo pačiu eina apsivalymo keliu. Žmogaus išganymas glūdi jo išvadavime iš rūpesčio bei kančios: išvadavimas iš rūpesčio bei kančios glūdi betgi savo ruožtu įžval-

goje arba apšvietime (prajna). Vadinasi, budizmo pradžioje stovi ne įvykis, bet *idėja,* kuri savotiškai aiškina pasaulį ir šiuo aiškinimu vaduoja žmogų iš nelaimingos jo būklės. Budizmo išganymas yra teorinės arba idėjinės rūšies. Todėl nevienas budizmą laiko ne religija, bet savotiška filosofija — kaip ir Sokrato atveju, kuris ilgėjosi mirties kaip išvadavimo iš apgaulės pasaulio ir perėjimo į tikros būties pasaulį: pasak Sokrato, visi, kurie atsideda filosofijai arba išminties meilei, turį "siekti tiktai mirti", vadinasi, įeiti į pasaulį, laisvą "nuo klaidos ir nežinojimo, nuo baimės ir laukinės meilės ir nuo visų kitų žmogiškųjų blogybių" (Phaidonas, 80D-81C). *Budizmo tad (kaip ir sokratizmo) esmė glūdi ne įvykyje, bet idėjoje,* kuri yra skelbiama kaip išmintis ir kurios graikai jokiu būdu nebūtų laikę paikybe. Jie juk, kaip sakyta, ieškojo išminties, ir Buddha savo mokslu apie daiktų praeinamumą būtų jiem šios išminties kaip tik pasiūlęs. Be abejo, galima budistinę kerygmą kritikuoti, atidengiant jos silpnybes ar prieštaravimus, tačiau jos negalima vadinti paikybe ir praeiti pro ją kaip iš viso nesvarstytiną.

Visai kitaip atrodo nelaiminga žmogaus būklė Krikščionybėje. Krikščioniškoji religija regi šios būklės priežastį ne bendrame daiktų praeinamume, vadinasi, ne bendroje jų prigimtyje, žmogaus pažinimu paverstoje idėja, bet *tam tikrame įvykyje,* kuris suardė pirmykštį žmogaus santykį su Dievu. Iš šio suardymo kaip jo pasėkos ir kilo rūpestis, kančia bei mirtis. Nelaiminga būklė, kurioje dabar visi esame, pasak Krikščionybės, ne koks nors likimas, bet paties žmogaus elgesio padaras: tai *nuodėmė,* tačiau suprasta ne grynai moraline ar sociologine prasme, bet ontologine. Nuodėmė yra ne tik klaidinga samprata, klaidinga idėja ar klaidingas mokslas, bet *klaidingas buvimas.* Nusidėjėlis ne tik elgiasi klaidingai, bet ir klaidingai būna. Klaidingas gi buvimas vyksta nebūties linkui. Klaidingai būti reiškia būti, atsigręžus į nebūtį. Todėl šv. Augustinas nuodėmę ir vadino

"inclinatio ad nihilum — polinkis nebūtin". Šis polinkis nebūtin susiklosto mirties pavidalu ir randa joje giliausią anos nelaimingos būklės išraišką. *Mirtis kaip įvykis kyla iš nuodėmės kaip įvykio.* Nelaiminga arba puolusi žmogaus būklė yra ne kas kita, kaip šio nuodėmingo įvykio virtimas istoriniu vyksmu.

Kas tada yra šitaip suprastos žmogaus būklės atžvilgiu išganymas? Ne kas kita, kaip ano suardyto žmogaus santykio su Dievu atstatymas. Kadangi tačiau žmogaus santykio su Dievu suardymas buvo įvykis, todėl ir jo atstatymas turi būti įvykis. Jokia idėja ir joks mokslas, jokia teorinė įžvalga ar apšvietimas negali įvykio nugalėti ir jo pašalinti: vienas įvykis gali būti pakeistas tik kitu įvykiu. Jei nelaimingos žmogaus būklės pradžia buvo įvykis, tai išganymo pradžia gali būti irgi tiktai įvykis: "unde mors oriebatur, inde vita resurgeret — iš kur kilo mirtis, iš ten turės kilti ir išganymas", kaip tai prasmingai skelbia šv. Kryžiaus Mišių prefacija. Mirtis kaip kraštutinis anos nelaimingos žmogaus būklės susiklostymas gali būti pergalėta tik karštutiniu išganymo išraiškos susiklostymu. Šį kraštutinį ir galutinį išganymo susiklostymą Krikščionybė vadina *prisikėlimu.* Tačiau kadangi mirtis yra įvykis — ne idėja, ne prasmuo, ne teorija, bet vienkartinis tikras įvykis —, todėl išganymas nuo jos arba prisikėlimas gali būti taip pat tiktai tikras ir vienkartinis įvykis: prisikeldamas, Kristus nugalėjo savą asmeninę mirtį ir kartu pagrindė visuotinį žmonių prisikėlimą kaip galutinę išganymo išraišką, tapsiančią taip pat įvykiu istorijos pabaigoje. Išganymas Krikščionybės skelbimu yra ne koks atskiras veiksmas, bet ištisas istorinis vyksmas. Tačiau jis prasideda įvykiu — Kristaus prisikėlimu — ir baigiasi taip pat įvykiu — visuotiniu prisikėliimu.

Visa tai mum kaip tik ir paaiškina, kodėl Krikščionybė niekad negali nustoti įvykio pobūdžio, nes tai iš esmės susiję su išganymo pobūdžiu, o išganymo pobūdis yra taip pat

iš esmės susijęs su puolusios žmogaus būklės pobūdžiu. Jei žmogaus puolimas yra įvykis, ardąs santykį su Dievu ir tuo pačiu būtį, tai Krikščionybė kaip išganymo religija savo esmėje turi būti irgi įvykis, atstatąs šį sanykį ir tuo pačiu apardytą būtį. Visa Krikščionybės istorija yra ne kas kita kaip šio visuotinio atstatymo vyksmas. Norėdami Krikščionybės esmę regėti ne įvykyje, o idėjoje, ne būtyje, o reikšmėje, turėtume ir nelaimingą arba puolusią žmogaus būklę suprasti ne kaip įvykį, o kaip kitaip, vadinasi, *nekrikščioniškai*. Ši būklė būtų ne nuodėmės pasėka, o kažko kito išraiška, kas kyla ne iš žmogaus laisvės, bet iš bendros daiktų prigimties. Nuosekliai tada ir pats žmogus būtų ne nuodėmingas, prieš Dievą sukyląs ir net su juo kovojąs padaras, bet palenktas bendriem pasaulio dėsniam ir todėl nekaltas savo gelmėse. Tuomet nuodėmė reikštų ne paties žmogaus apsisprendimą, bet svetimą jo apsprendimą iš lauko arba iš vidaus, už kurį jis nebūtų atsakingas ir todėl kaltas. Tai būtų iš pagrindų *kitokia* žmogaus samprata, neturinti savyje nuodėmės bei kaltės, nes dabartinė nelaiminga ar puolusioji jo būklė reikštų tik jo įglaudimą į bendrus pasaulio dėsnius arba į visuotinę kosmo sąrangą. Pašalinus betgi iš žmogaus sampratos nuodėmę bei kaltę kaip laisvą atsisakymą nuo Dievo, išganomoji religijos pasiuntinybė netektų prasmės, nes jokia religija kosmo dėsnių nekeičia. Tokiu atveju išganymas netektų savo objekto: nenuodėmingas bei nekaltas padaras juk jokio išganymo nėra reikalingas, net jeigu jo veiksmai ir būtų objektyviai blogi. Kaino santykis su Abeliu, baigęsis šiojo nužudymu, būtų tuomet lygus liūto santykiui su stirna, kurios gyvenimas irgi baigiasi liūto letenos smūgiu. Tačiau būtų nesąmonė kalbėti apie liūto atpirkimą, nes yra nesąmonė liūto smūgį vadinti nuodėme. Sutapdžius gi nuodėmę su bendruoju pasaulyje esančiu blogiu — tokio sutapdymo pradmenų esama jau ir katalikų teologijoje [62] —, Krikščionybė būtų ne suardytų žmogaus santykių su Dievu

atstatymas, vadinasi, išganymo religija, bet tik psichinė terapija tiem, kurie nesugeba suvokti, kad žmogiškoji būklė yra tik kosmo sąrangos suindividualinimas asmeninėje būtybėje. Štai kodėl įvykis, o ne idėja sudaro Krikščionybės esmę. Regėdama puolimą įvykyje, ji ir išganymą regi įvykyje. Atsisakiusi įvykio išganyme, Krikščionybė turėtų atsisakyti jo ir puolime ir tuo pačiu kurti naują antropologiją — antropologiją be kaltės. Užuot nuolatos kartojusi Kristaus žodžius "darykite atgailą ir tikėkite Evangelijai" (Mk. 1,15), ji turėtų tada savo kerygmos gaire padaryti Putino dvieilį:

"Nebėr daugiau šventos maldos
Nei nuodėmės"[63],

paneigdama tuo pačiu ir savo esmę. Todėl numitinimo teorijos kritikai iš pat pradžios teisingai nujautė, kad ši teorija kėsinasi ne prieš evangelijų mitinį pradą, kurio evangelijose nėra, bet prieš Krikščionybę kaip įvykį ir tuo pačiu prieš pačią jos esmę.

Įvykio tad esmingumas Krikščionybėje nėra kokia nors teologinė teorija, kurią laikui bėgant, būtų galima pakeisti kita, bet pats jos pagrindas. *Krikščionybė be įvykio būtų mitologija.* Bet ji negali ja būti, nes mitologija skelbia tik idėją, nepajėgiančią puolimo tikrovės pakeisti išganymo tikrove. Mitologija yra tik išganymo troškulys, tik žmogaus atodūsis Dievop, tik tasai Senojo Testamento minimas "rorate coeli desuper — rasokite, dangūs, iš aukštybių", vadinasi, tik žmogaus atsivėrimas išganymui, bet ne pats išganymas. Išganymo tikrovei reikia, kad pats Dievas nusileistų iš anų 'aukštybių', kad Jis iš tikro būtų 'išrasotas' kaip atsakymas į žmogaus troškulį bei maldavimą. Krikščionybė ir yra šitoks Dievo nusleidimas į mūsąją būtį Jėzuje Kristuje. Kitaip sakant, Krikščionybė yra ne kokios nors idėjos paskelbimas, bet įvykis tikriausia šio žodžio prasme. Kas šio įvykio nepastebi,

kas jo nevertina arba jį nuvertina, tas atkrinta į mitologinį lūkestį, pasilikdamas grynai žmogiškojoje plotmėje ir neregėdamas, kad ši plotmė yra atsakyta iš Dievo pusės Kristumi kaip istorine asmenybe ir kad todėl išganymas esmėje jau yra įvykęs: jis reikalingas dabar tik priimti asmeniškai ir plėsti istoriškai, tikint į Kristų ir Jo darbus bei veiksmus, kurie sakramentine Bažnyčios veikla keičia puolimo tikrovę į išganymo tikrovę.

Toks tad buvo autoriaus atsakymas anam studentui, nepajėgusiam ar nenorėjusiam suvokti, kad Krikščionybės esmę sudaro ir turi sudaryti įvykis. Galima čia tik pridurti, kad atoveikis į Bultmanno numitinimo teoriją ir pačiame protestantizme yra, kaip H. Zahrntas pastebi, "istorinio Jėzaus atradimas",[64] vadinasi, atradimas įvykio esmingumo mūsų tikėjimui. Ir protestantų teologija (E. Kaesemann, G. Ebeling, H. Gollwitzer ir k.) pastaruoju metu pradeda suvokti, kad evangelijos, nors ir būdamos kerygma, vis dėlto yra *istorinio* Jėzaus skelbimas ir tuo pačiu "mito atmetimas" (G. Bornkamm). "Būdamos pasakojimas", sako Zahrntas, "evangelijos reiškia, kad tikėjimas laikosi ne pats savimi, bet kažkuo pirmesniu ir kad šis pirmesnis dalykas yra istorija, būtent *istorija Jėzaus iš Nazareto*. Kitaip tariant, Dievas veikė pirmiau, negu mes įtikėjome (p. 332)... Pirminės krikščionių bendruomenės kerygma kybo ne ore, bet rymo ant paties Jėzaus istorijos. Tarp istorinio Jėzaus ir kerygmatinio Kristaus esama tęstinumo. Žemiškasis Jėzus ir išaukštintasis Kristus yra vienas ir tas pats. Tai reiškia, kad tikėjimas į Kristų yra pagrįstas pačiu Jėzumi. Krikščionybės pradžioje stovi ne mitas, ne idėja, ne prasmuo, bet viena asmenybė ir jos likimas".[65]

Šiais žodžiais H. Zahrntas gražiai išreiškia tiek pačios Krikščionybės kaip įvykio esmę, tiek numitinimo teorijos atsidaužimą į šią esmę ir tuo pačiu galutinį jos nepasisekimą, nors ji šiandien ir būtų dar labai madinė. Nes ši teorija,

kaip didžiumoje ir visa moderninė egzegezė, mėgino aplenkti Kristaus asmenybę *kaip pradžią* ir tuo būdu neišvengiamai pateko į neišbrendamą klystkelį. Pradėdamas laišką žydam, jo autorius pastebi, kad "Dievas daug kartų ir tūleriopu būdu kalbėjo kitados tėvam per pranašus", paskiausiai tačiau Jis prabilo "mum per Sūnų" (Žyd. 1,1-2). Ir čia pat jis paaiškina, kas tasai Sūnus yra: tai Dievo "garbės atšvaita ir Jo esmės paveikslas"; per Jį yra padarytas pasaulis; Jis neša "visa savo jėgos žodžiu"; Jis apvalė "mus nuo nuodėmių" ir "sėdosi didenybės dešinėje aukštybėse" (Žyd. 1,3), tapdamas "dėl mirties kentėjimo" apvainikuotas "garbe ir šlove" (Žyd. 2,9). Šitas tad Dievo Sūnus paskiausiai kalbėjo žmonėm, ir šį tad Sūnų skelbia dabar Naujasis Testamentas. Kitaip tariant, tarp Kristaus ir Naujojo Testamento esama vidinio ryšio: Naujasis Testamentas yra Kristaus kerygma. Be Kristaus kaip Dievo garbės atšvaitos ir Jo esmės paveikslo, be Jo kaip pasaulio Kūrėjo ir Išganytojo, be Jo kaip mirusio už mūsų nuodėmes ir todėl tapusio išaukštintu, — be viso to Naujasis Testamentas būtų neįmanomas. Tai reiškia: *ne Naujasis Testamentas pagrindžia tikėjimą į Kristų, bet tikėjimas į Kristų kildina Naująjį Testamentą.* Kristus yra pirmiau tiek laiko, tiek esmės atžvilgiu (tempore et natura prius), negu Naujasis Testamentas.

Tai nepaprastai svarbi įžvalga, nors paprastam tikinčiajam ji ir atrodo savaime suprantama. Tačiau numitinimo teorija kaip tik nepastebėjo ar nenorėjo pastebėti, kad Kristaus pirmenybė keičia priėjimą prie visų Naujojo Testamento knygų: ne Naujasis Testamentas atskleidžia mum Kristų, bet Kristus nušviečia Naująjį Testamentą. Naujasis Testamentas yra tik Kristaus vaizdo nuotrupa. Kristus neišsitenka, kaip savo metu prasmingai pastebėjo rusų mąstytojas P. Čaadaevas, "tarp dviejų knygos viršelių";[66] Jis gyvena Bažnyčios Sakramentuose, malonėje, socialiniuose bei labdaringuose darbuose, mokyme. Todėl ir priėjimas prie Naujojo

Testamento gali būti tiktai *kristologinis*, vadinasi, vykdomas Kristaus šviesoje, nes ne nuotrupa išreiškia pilną vaizdą, bet vaizdo pilnatvė įprasmina bei suprasdina nuotrupą. Atvirkščias kelias, kuriuo dabar nesykį eina Šventraščio tyrinėjimas, paverčia Naujojo Testamento egzegezę gryna pasauline hermeneutika (kritine teksto sklaida), kuri savo priemonėmis Kristaus neranda, kaip kad Jo neranda nė konsekruotos ostijos cheminė analizė. Prie Naujojo Testamento galima prieiti tik tada, kai šis priėjimas yra atremtas į Kristų kaip Dievo Sūnų, vadinasi, tiktai kristologiniu tikėjimo keliu. Kaip nėra nekonfesinės religijos psichologijos,[67] taip nėra nė neteologinės egzegezės. Kaip religijos psichologija reikalauja tikėjimo į tyrinėjamų reiškinių tikrovę — kitaip ji virsta tik religinio paviršiaus aprašymu —, taip evangelijų egzegezė reikalauja tikėjimo į jų pasakojimo objektą, būtent, Jėzų Kristų. Kaip Kristus yra pirmiau, negu Naujasis Testamentas, taip ir tikėjimas į Jį turi būti pirmesnis, negu evangelijų mokslinis tyrimas. Paneigus šį tikėjimą arba bent motodiškai atidėjus jį į šalį, niekas mum negali pasakyti, kad knyga, vadinama "Naujasis Testamentas" yra *dieviškasis* žodis. Iš kur gi galėtume tai patirti?

Ir štai, čia kaip tik ir aiškėja pagrindinė numitinimo teorijos klaida: *ji niekad ir niekur neišsiaiškino, koks yra santykis tarp Naujojo Testamento ir Bažnyčios.* Ji sklaidė šią knygą taip, tarsi ji egzistuotų pati savyje be ryšio su Bažnyčia tiek savo kilme, tiek prasme, tiek verte; tarsi Bažnyčia Naująjį Testamentą būtų gavusi iš kažkeno kito, o ne pati jį mum davusi kaip rašytinę savos kerygmos lytį; tarsi Bažnyčia rymotų ant Naujojo Testamento, o ne Naujasis Testamentas būtų įsišaknijęs Bažnyčioje; tarsi Naujasis Testamentas išsemtų Bažnyčios būtį, o ne Bažnyčia papildytų ir skleistų Naująjį Testamentą. Tačiau kaip nekristologinė Naujojo Testamento egzegezė padaro jį tuščią *turinio* atžvilgiu, taip neekleziologinis su juo santykis iškreipia jį jo *vaid-*

mens atžvilgiu. Naujasis Testamentas yra Kristaus kerygma (gen. obiectivus) ir todėl yra palenktas Kristui kaip savam objektui. Sykiu tačiau Naujasis Testamentas yra Bažnyčios kerygma (gen. subiectivus), todėl yra palenktas Bažnyčiai kaip savam subjektui. Bažnyčia yra Naujojo Testamento nešėja ir todėl jo apsprendėja.

Savo metu A. Chomjakovas (19 šimt.), rusų teologas ir religijos filosofas, yra sukūręs formulą, labai tiksliai išreiškiančią Šventraščio santykius su Bažnyčia: "Be kanono nėra Šventraščio, o be Bažnyčios nėra kanono".[68] Tai reiškia: Bažnyčia sustato sąrašą knygų, kurios yra autentinis Dievo apsireiškimas žodžiu; ji yra vienintelė, kuri tarp daugybės raštų atrenka tai, kas gali ir turi būti vadinama *Šventuoju Raštu*. Štai kodėl, sako S. Bulgakovas, vienas iš didžiausių rusų teologų emigrantų, pratęsdamas Chomjakovo mintį, "joks atskiras žmogus negali iš naujo pagrįsti Šventraščio kanoniškumo. Jis turi, tiesa, jį kiekvieną sykį atrasti pats sau ir maitintis Dievo žodžiu, tačiau jis turi Šventraštį visų pirma priimti iš Bažnyčios rankų".[69] Šiandien, kaip anksčiau minėta, labai pabrėžiama, kad Naujasis Testamentas yra pirminės krikščionių bendruomenės kerygma. Tai aiškiai suvokė jau Chomjakovas, sakydamas: "Šventraštis yra bendruomenės minčių, jos tikėjimo išraiška" (p. 303). Tačiau šiandieninė egzegezė pabrėžia, kad Šventraštis yra *kerygma,* pamiršdamas, kad ji turi būti keno nors kerygma — tiek objektyviai (turi *ką nors* skelbti), tiek subjektyviai (turi būti *keno nors* skelbiama), Tuo tarpu Chomjakovas pabrėžia, kad Šventraštis yra *bendruomenės* kerygma ir todėl visiškai nuosekliai tvirtina, kad ten, kur nėra bendruomenės, nėra nė Šventraščio, "nors biblija kaip daiktas, vadinasi, kaip knyga ten ir būtų" (t.p.).

Numitinimo teorija, atsiedama Naująjį Testamentą nuo Bažnyčios kaip tik ir prarado jį kaip Šventraštį ir sklaidė jį tik kaip negyvą daiktą knygos pavidalu. Todėl jai ir atro-

dė, kad visi šioje knygoje aprašyti dalykai yra tik vaizdai, tik prasmens ir mitai, kuriuose reikią ieškoti bendros, dar ir šiandien galiojančios idėjos. Ji šią idėją rado, kaip kad mes ją randame graikų mitologijoje arba indų Vedantoje. Tačiau numitinimo teorija nerado evangelijose istorinių įvykių, nes šių įvykių sąmonė gyveno ir tebegyvena Bažnyčioje. Bažnyčia yra pirmesnė negu Naujasis Testamentas, todėl ir ana įvykių sąmonė yra pirmesnė, negu jos užrašymas. Kas užrašymą nuo šios sąmonės atsieja, kas Naująjį Testamentą atskiria nuo Bažnyčios, tas laiko rankoje tik negyvą daiktą, kuris jam yra tik tekstas — daugiau nieko. Šventraštis — mūsų atveju evangelijos — įgyja gyvybės ir prakalba į mus tik kaip Bažnyčios gyvenimo dalis, kaip jos pradas, įjungtas į jos visumą ir semiąsis iš šios visumos prasmės bei vertės. Todėl ką kuris nors Naujojo Testamento aprašymas reiškia, gali autentiškai pasakyti ne egzegetas, bet tik mokomasis Bažnyčios autoritetas. Iš Bažnyčios gelmių kilęs, Naujasis Testamentas tik šių gelmių šviesoje ir atskleidžia tai, ką jis skelbia. Ne Naujasis Testamentas moko Bažnyčią, kaip ji turinti jį suprasti, bet Bažnyčia apsprendžia jo prasmę, nes ji yra tiesioginė jo autorė ir todėl vienintelė autentinė jo aiškintoja. Kiekvienas evangelijų atsiejimas nuo Bažnyčios yra jų pobūdžio iškreipimas. Iškreipus gi šį pobūdį, ir visa egzegezė nueina klystkeliais, ką numitinimo teorija yra parodžiusi labai akivaizdžiai. Šventraštis gali būti teisingai suprastas ir išaiškintas ne ryšium su jo tekstu, ne šaukiantis ano meto rašymo būdo, ne tyrinėjant geografines ir socialines helenistinio amžiaus sąlygas (visa tai yra geri dalykai, bet ne sprendžiamieji!), bet tik santykiuose su Bažnyčios visuma — tiek jos mokslo, tiek jos istorijos atžvilgiu. Kaip išsiskleidusio ąžuolo negalima suvesti į mažytę gilę, taip išsivysčiusios Bažnyčios negalima apspręsti pirminės bendruo-

menės rašytine kerygma, nes ši kerygma yra taip lygiai išaugusi, kaip ir anoji Kristaus minima garstyčios sėkla. Štai kas šiandien pamirštama — ir evangelijų atveju.

— — —

TREČIASIS SKYRIUS

EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

Nėra abejonės, kad senas ginčas tarp evoliucijos ir religijos mūsų laikais iš naujo įsižiebė ryšium su *Pierre Teilhard de Chardin SJ* (1881-1955) asmenimi. Jeigu anksčiau evoliucijos ir religijos santykių klausimas buvo keliamas dilemos pavidalu: 'evoliucija *arba* religija', tai dabar tikima, esą šios dvi sritys pasiekusios vienybės, ir todėl anas klausimas galįs būti jau reiškiamas sandėrio būdu: 'evoliucija ir religija'.[1] O tai kaip tik ir esąs Teilhardo nuopelnas. Užtat šis mokytas, giliai maldingas ir

klusnus vienuolis, negalėjęs gauti leidimo savo veikalam išleisti, būdamas gyvas, po mirties tapo savotišku prasmenimi, pasiekusiu nuostabaus populiarumo "pačia silpniausia drąsaus savo proveržio puse", būtent: pastanga suvesti sintezėn "mokslą ir tikėjimą, antropologiją ir kosmologiją, eschatologiją ir tikėjimą į pažangą,[2] vadinasi, tokius dalykus, kurie yra skirtingi savo esme. Todėl visiškai nenuostabu, kad Teilhardo idėjos yra radusios įvairiopo atbalsio. Vieni — P. Chauchard, I. Lepp, H. de Lubac, K. Rahner, C. Tresmontant, p. Schoonenberg ir k. — priima jas kaip naują kelią, kuriuo Krikščionybė žengia į gamtamoksliškai suprastą visatą, įtraukdama ją į išganomąjį savo veikimą. Kiti — H. U. von Balthasar, E. Benz, S. Daecke, H. F. Hengstenberg, J. Meurers, L. Scheffczyk ir k. — laiko šias idėjas religiniais svaičiojimais, paskandinančiais Krikščionybės įvykius neaprėpiamuose visatos toliuose ir todėl netenkančiais išganomojo pobūdžio. Treti — šiuo atveju marksistiniai mąstytojai, kaip R. Garaudy, J. Levada, Z. Tordaj, — įžiūri Teilhardo teorijoje "teologijos išsivystymo pakrikimą" ir tikisi galį paversti šią teoriją "keliu į ateizmą".[3] Tačiau kiekvienu atveju Teilhardu domisi *visi*. Jau yra susidariusi ištisa knygija jo reikalu; jau yra susikūręs visus kraštus apimąs teilhardinis sąjūdis. Ypač naujoji kat. teologija yra Telhardo mintimis susižavėjusi: ji bando net pačius pagrindinius Krikščionybės pradus peraiškinti šių minčių šviesoje.[4] Šiuo atžvilgiu mėgina neatsilikti ir lietuviškoji filosofija bei teologija: jau esama ir lietuviškosios teilhardistikos.[5]

Šis betgi *madinis* Teilhardo populiarumas pastaruoju metu pradeda vis labiau įgristi ir virsti, kaip vienas apžvalgininkas pastebi, tiesiog "Teilhardo nuobodžiu" dėl dviejų priežasčių. Neaprėpiama, tačiau dažniausiai menko lygio knygų bei straipsnių eibė stumte stumia rimtus mokslininkus nuo Teilhardo: šie pradeda abejoti jo moksliškumu net ir paleontologijos srityje, nekalbant jau apie jo filosofiją ir te-

ologiją. Iš kitos pusės, Teilhardo minčių gulstinis dėstymas visoje šioje literatūros jūroje temdo bei apsunkina pagrindinių jo teorijos stulpų statmeninį išryškinimą bei įvertinimą tikrovės — gamtinės, loginės, religinės — mastu, taip kad "tikrasis jo nagrinėjimas prasideda tik dabar",[6] kai pamažu atslūgsta tiek jo minčių tarsi kokio pranašiško regėjimo piršimas, tiek jų grindimas subjektyviu Teilhardo maldingumu bei tikėjimu, kas abiem atvejais anaiptol dar nieko nepasako apie jo teorijos pagrindų *tiesą*. Ar Teilhardo mokslas savo esmėje iš tikro yra pasaulio bei žmogaus samprata, žiūrint iš Dievo-Omegos pusės, kaip skelbia jo gerbėjai bei šalininkai, ar pakopa į ateizmą, kaip tai jaučia marksistai, — visa tai galės paaiškėti, tik pasvarsčius pačius šios teorijos pagrindus bei jos prielaidas, ant kurių ji visa su savo išvadomis rymo.

I. PASAULIO EVOLIUCIJA IR PASAULIS KAIP TAPSMAS

Evoliucijos teorijoje reikia skirti mokslinį, tiksliau kalbant, *gamtamokslinį*, jo pagrindą nuo *filosofinio* ar *teologinio* šio pagrindo aiškinimo, nes evoliucijos ir religijos santykių klausimas kyla ne ryšium su anuo moksliniu pagrindu, o kaip tik ryšium su šiuo ano pagrindo aiškinimu. Mokslinis evoliucijos pagrindas, kaip ir kiekviena kita mokslinė sritis, yra Dievui, o tuo pačiu ir religijai kaip žmogaus santykiui su Dievu, abejinga, nes mokslas Dievo užčiuopti negali ir apie žmogaus santykį su šiuo neapčiuopiamu Dievu nieko pasakyti nepajėgia. Užtat neabejingas yra evoliucijos mokslinio pagrindo filosofinis ar teologinis aiškinimas. Jis Dievo ir religijos klausimą liečia jau tiesiog. Todėl su šiuo aiškinimu Teilhard de Chardino atveju mum kaip tik ir reikia turėti reikalų. Pats Teilhardas kaip žmogus ir vienuolis

yra buvęs giliai religingas: tai pabrėžia visi jo biografai ir jį arčiau pažinusieji jo draugai.[7] Todėl Dievas jo pasaulėžiūroje yra pradžia ir pabaiga — Alfa ir Omega, kaip jis pats Jį nuolatos vadina. Vis dėlto *asmeninis* Teilhardo religingumas dar nėra įrodymas, kad Dievas ir religija — bent krikščioniškąja prasme — iš tikro randa vietos ir *idėjinėje* jo minčių sistemoje, nes šioje sistemoje yra likęs neatsakytas pagrindinis klausimas: kas yra tasai evoliuciją pradedąs, ją vedąs ir ją atbaigiąs Dievas? Koks yra žmogaus santykis su šiuo evoliucijos Nešėju? O nuo atsakymo į šiuos klausimus kaip tik ir priklauso mum čia rūpimas dalykas, būtent: ar Teilhardo idėjiniai pagrindai išsilaiko krikščioniškosios kritikos šviesoje. Evoliucijos kaip mokslo ir evoliucijos kaip filosofijos ar teologijos skyrimas yra pirmas žingsnis šios kritikos keliu.

Mokslinis evoliucijos teorijos pagrindas yra labai paprastas. Teilhardas suima jį į vieną vieninteli sakinį: "Gyvybės lytys sudaro prigimtą junginį daiktų, taip vienas su kitu susijusių, jog galime įsivaizduoti jų atsiradimo bei išplitimo istoriją".[8] Kitaip tariant, "gyvieji padarai yra priderinti vienas prie kito. Savo atsiradimo eigoje jie taip apsprendžia vienas kitą, jog nei žmogus, nei arklys, nei pirmoji ląstelė negalėjo pasirodyti nei anksčiau, nei vėliau, kaip kad yra pasirodę" (IV, 36). Tad evoliucijos teorijos kaip mokslo esmė glūdi tam tikrame *laiko sąryšyje*, kuris apsprendžia gyvybės rūšių pasirodymą žemėje. Suvesta į šį "esminį turinį" (IV,40), evoliucijos teorija šiandien, pasak Teilhardo, "nebėra tik paprasta hipotezė", bet jau "bendras darbo metodas, praktiškai visų mokslininkų priimtas" (IV,223). Jei čia dar ir esama ginčų, tai jie liečia "tik antrinius klausimus" (IV, 223), o ne evoliucijos esmę. Tačiau nė pats Teilhardas niekur neteigia, kad evoliucija būtų gamtamoksliškai patvirtintas *faktas*. Faktas yra tik tai, kad tarp gyvybės rūšių esama ryšio. Tai ir viskas. O šiam ryšiui išaiškinti viena iš hipotezių bei darbo metodų ir yra gyvūnų išsivysty-

mas vienas iš kito. Kitaip tariant, faktas, kad tarp gyvūnų esama ryšio, mėginama išaiškinti prielaida, esą jie yra vienas iš kito išsivystę, todėl ir siejasi vienas su kitu. Tačiau ši prielaida nėra ir negali būti gamtamokslišk ai patvirtinta, nes gamtos mokslai negali gyvūnų išsivystymo nei patirti žemės istorijoje, nei jo pakartoti laboratorijose. Galimas daiktas, kad anam ryšio faktui išaiškinti išsivystymas yra pati geriausia ir aiškiausia hipotezė. Tačiau ją ir toliau reikia laikyti hipoteze bei darbo metodu, kurie, kaip teisingai pastebi P. Overhage, gali būti, laikui bėgant, pakeisti arba net ir visiškai paneigti. Šiuo metu evoliucijos teorija yra tik "bandymas duoti atsakymą į atvirą klausimą".[9]

Tai ir viskas, ką evoliucijos teorija kaip mokslas gali ir nori pasakyti. "Moksliškai žiūrint", rašo Teilhardas net pabrėždamas, "transformizmas nori išdėstyti tik istoriją, t.y. nubrėžti, fotografuoti galimų faktų bei ryšių visumą. Kaip mūsų patyrimas rodo, kiekvienas daiktas yra kito daikto įvedamas: jis 'gema' " (IV,224). Daugiau teigti evoliucijos teorija kaip mokslas nepajėgia. Ji neduoda jokio filosofinio šių ryšių arba vienos būtybės gimimo iš kitos aiškinimo. "Kokia vidine jėga šis gimimas įvyksta ir kokio 'ontologinio' prieauglio linkme jis vyksta, to mokslas nežino; apie tai spręsti yra filosofijos reikalas" (IV,224). H.E. Hengstenbergas, paryškindamas šį bendrą Teilhardo principą, teisingai pastebi, kad evoliucijos teorija kaip mokslas, nieko negali pasakyti nei apie gyvybės išsivystymo *pažangą*, nei apie šio išsivystymo *ateitį*.[10] Kas stovi aukščiau: ameba ar bezdžionė. evoliucijos teorija kaip mokslas nežino, nes nuspręsti, kas žemiau, o kas aukščiau, kas tobuliau, o kas netobuliau, reikia *mato* arba kriterijaus, o tokio mato mokslas teikti negali, nes kiekvienas matas yra vertybinis sprendimas(Werturteil), mokslas gi teikia tiktai būtinių sprendimų (Seinsurteil): jis tik nustato, kad *yra* — taip ar kitaip. Teikti vertybinių sprendimų yra filosofijos (religijos srityje: teologijos) daly-

kas, nes vertinti yra daugiau negu tik paprastai nustatyti, kad šitai *yra;* vertinti reiškia aiškinti, kaip *turi* būti. Kadangi pažanga savo esmėje yra vertybinė sąvoka, todėl evoliucijos teorijai kaip mosklui ji ir yra neprieinama. Nepaisant fakto, kad evoliucija kasdienos mąstyme nuolatos yra tapatinama su pažanga, teisinga yra A.G.M. van Melseno pastaba, jog "terminai 'evoliucija' ir 'pažanga' nieku būdu nesutampa"; "evoliucija nebūtinai nurodo į tokį išsivystymą, kuris turėtų būti vertinamas kaip pažanga, kaip išsivystymas geresniojo ir aukštesniojo linkui"; "kas vėliau pasirodo, dar nėra savaime geresnis dalykas".[11] Kiekviena pažanga yra išsivystymas, bet ne kiekvienas išsivystymas yra pažanga. Kad išsivystymas taptų pažanga, reikia, kad jis turėtų bei apreikštų tam tikrų vertybinių savybių, kurias apsprendžia jau nebe mokslas, bet filosofija ar teologija. Tad kas evoliuciją tapatina su pažanga, nesąmoningai pereina iš mokslo į filosofiją ar teologiją ir tuo būdu sujaukia šias taip skirtingas sritis.

Tas pat tinka ir evoliucijos ryšiui su gyvybės išsivystymo ateitimi: ir apie išsivystymo ateitį evoliuicjos teorija negali nieko pasakyti. H.E. Hengstenbergas pagrįstai kreipia mūsų dėmesį į tai, kad evoliucinės lytys yra *laiko lytys* (Zeitgestalten), vadinasi, kad jos yra laiko, ne erdvės apibrėžiamos, o "laiko lytys nesiduoda iš anksto atspėjamos",[12] nes pats laikas nesiduoda aprėpiamas: žmogus savo pažinimu gali apimti tik praeitį ir iš dalies dabartį, bet niekados ne ateitį. Todėl jis ir negali pasakyti, kad dabarties vyksmas *būtinai* eis tokiu ar kitokiu keliu ir kad jis *būtinai* sukurs tokių ar kitokių pasėkų, galimų jau dabar apibrėžti. Todėl evoliucijos teorija kaip mokslas gali parašyti tik gamtos praeities istoriją, kiek jai yra prieinami šios praeities palaikai. Bet ji negali nusakyti gamtos išsivystymo ateities. O jei kuris nors evoliucijos mokslininkas "tai daro", pastebi Hengstenbergas, "jis virsta netikru pranašu. Evoliucijos teore-

tikas, statąs pasauliui prognozę, yra mokslininko išjuoka".[13] Negalėdama nustatyti pasauliui prognozės, evoliucijos teorija kaip mokslas negali nieko žinoti nė apie evoliucijos prasmę bei tikslą. Visi šie klausimai peržengia mokslo galią: visi jie priklauso filosofinei ar teologinei išsivystymo interpretacijai, o ne fotografuoti galimiem faktam bei jų ryšiam, kaip to pats Teilhardas reikalauja iš evoliucijos teorijos. Be abejo, kiekvienas evoliucijos teoretikas gali ir turi teisės brėžti pasaulio išsivystymui ateities gaires. Jis gali skelbti radęs visatos išsivystymo prasmę ir tokį ar kitokį šio išsivystymo tikslą. Tačiau tai jis darys ne kaip mokslininkas, išeidamas iš turimų bei patikrinti galimų duomenų, bet kaip filosofas ar teologas, atsiremdamas į savo mąstymo ar tikėjimo prielaidas. Nesusipratimas tad yra, sakysime, priekaištauti šiandienos biologijai, esą ji, tiek daug kalbėdama apie žmogaus gyvybę ir tiek plačiai bei giliai ją tirdama, nieko nepasako apie žmogaus gyvenimo prasmę ir esanti šiuo atžvilgiu "tiesiog akla".[14] Šitoks priekaištas gali kilti, tik užtrinant ribas tarp mokslo, filosofijos ir teologijos ir verčiant biologą virsti filosofu ar teologu, kuriuo jis dažniausiai nenori, o gal net nė nepajėgia būti.

Šitaip suprasta, evoliucijos teorija yra, kaip jau minėta, visiškai abejinga tiek filosofijai, tiek teologijai. Tai teigia ir Teilhardas: "Mokslinis transformizmas, griežtai imant, nieko nesako nei už, nei prieš Dievą. Jis tik nustato ryšių buvimą tikrovėje" (IV,37). Šis gi ryšių buvimas kaip faktas visados pasilieka kosmologinėje pasaulio plotmėje ir niekados negali pasiekti nei filosofijos ontologinės, nei apreiškimo antgamtinės plotmės. Kaip ir bet kuri kita gamtamokslio šaka evoliucijos teorija šių pastarųjų plotmių nepaliečia ir todėl jokio derinio nei su filosofija, nei su religija nėra reikalinga. Nesusipratimas ir net prietaras yra nuolatos kalbėti tiek apie buvusią priešybę tarp mokslo ir religijos, tiek apie dabartinę jų santaiką, nes tarp šių dviejų sričių, *objekty-*

viai į jas žiūrint, nėra nei priešybės, nei santaikos; tarp jų vyrauja visiškas abejingumas. Biologijai yra visiškai vistiek, ar Kristus prisikėlė, ar neprisikėlė, nes prisikėlimas yra antgamtinis įvykis, ir biologija jo gamtinėje gyvybės sąrangoje neranda. Religijai yra visiškai vistiek, ar visatos erdvė yra tiesi ar kreiva, nes Dievas gyvena anapus bet kokios erdvės, ir žmogaus santykis su Juo vyksta dvasioje bei tiesoje (plg. Jn 4,23). Tai tinka kiekvienam mokslui; tai tinka ir evoliucijos teorijai kaip mokslui. Kiek evoliucijos teorija yra gamtamokslis, tiek ji nedaugiau paliečia religiją, kaip Einsteino reliatyvinės ar Plancko kvantų teorija. Kaip šios dvi teorijos pakeitė *medžiaginio* pasaulio vaizdą, nė kiek nekliudydamos ir nė kiek nepadėdamos religijai, taip evoliucijos teorija pakeitė *gyvybinio* pasaulio vaizdą, irgi nesusidurdama su religija nė iš tolo. Mes galų gale pradedame suvokti tai, kas buvo aišku jau šv. Tomui Akviniečiui, kuris nuostabiai moderniai teigė, esą regimo pasaulio pažinimui nėra reikalo prileisti Dievo buvimą: "nulla igitur necessitas est ponere Deum esse" (S. Th. I, q. 2, a. 3). Kadangi tačiau kiekvienas mokslas tiria tik pasaulio regimybę, todėl jam Dievas kaip hipotezė ir nėra reikalingas.[15] Kiek tad evoliucijos teorija yra mokslas "fotografuoti galimus faktus bei ryšius" (Teilhard de Chardin), tiek ji su religija neturi nieko bendro.

Sunkenybės ir net maišatis prasideda betgi tada, kai evoliucijos teorija peržengia mokslo sienas ir virsta evoliucijos filosofija ir net teologija; kitaip tariant, kai ji ima *aiškinti* tai, ką evoliucijos teorija pateikia arba nustato. Griežtai žiūrint, ši teorija, kaip sakyta, teikia labai nedaug: tik gyvybės ryšių faktą laiko atžvilgiu. Tačiau galima šį ryšių faktą aiškinti filosofiškai ar teologiškai; galima iš šių aiškinimų kurti ištisą sistemą; galima kelti klausimą, kas yra giliausia anų ryšių priežastis, koks yra jų tikslas bei prasmė; galima kalbėti apie anų ryšių tėkmę laike ir brėžti šiai tėk-

mei ateities gaires. Visa tai yra galima ir šiandien jau įvykę. Šiandien turime ne tik evoliucijos teoriją kaip mokslą, bet ir evoliucijos teoriją kaip filosofiją, kaip teologiją ir net kaip mistiką — su jos regėjimais bei maldomis. Be abejo, kiekvienas giliau mąstantis žmogus turi teisės ir gal net pareigos aną ryšių buvimą gamtoje aiškinti ir giliausių jo priežasčių ieškoti. Tačiau jis turi nepamiršti, kad, imdamasis filosofinės ar teologinės interpretacijos, jis palieka mokslo sritį ir žengia į visai kitokio pažinimo plotmes, būtent: į filosofinio ir teologinio pažinimo, vykstančio pagal kitokį metodą ir atsiremiančio į kitokias prielaidas. O jei taip, tada ir šios tokio mąstytojo interpretacijos gali ir turi būti patikrintos filosofinėmis ar teologinėmis priemonėmis ir metodais. Nes *mokslo duomenų interpretacija niekados nėra mokslas. Interpretacija yra mokslo peržengimas.* Biologas, klausdamas gyvenimo prasmės, peržengia biologiją; fizikas, klausdamas pasaulio kilmės, peržengia fiziką; astronomas, klausdamas pasaulio ateities, peržengia astronomiją ir t.t. Jei kas tai pamiršta ir, mokslo duomenis interpretuodamas, manosi vis dar tebeeinąs mokslo keliu, sujaukia pažinimo plotmes ir nusikalsta pačiam pažinimui. Tai pabrėžiame todėl, kad evoliucijos teorijoje šitokios plotmių sąjaukos esama beveik kiekviename žingsnyje.

Pavojingiausia šiuo atžvilgiu sąjauka yra neskirti pasaulio evoliucijos nuo pasaulio kaip tapsmo. Kilus ginčam, ar Teilhard de Chardino evoliucijos filosofija ir teologija (ne mokslas!) yra galimos suderinti su Krikščionybės pagrindais, paaiškėjo, kad, suprantant pasaulį *kaip būtį* ir žiūrint į jį kaip daiktų savyje arba substancijų sistemą, Teilhardo evoliucijos filosofija kritikos neišlaiko, o jo teologija toli gražu nesiduoda įjungiama į krikščioniškąjį mokslą. Betgi čia pat kilo klausimas: ar būtina Teilhardo mąstymą matuoti pasaulio kaip būties filosofija arba substancijos ontologija? Juk šalia šios pasaulio sampratos jau Heraklito filosofijoje išėjo

aikštėn ir kitokia pasaulio samprata, būtent: pasulis yra ne būtis, bet tapsmas; ne substancijų sistema, bet procesų arba vyksmų ryšulys. Ši mintis, nors ir užgožėta Platono, Aristotelio, šv. Augustino, šv. Tomo Akviniečio filosofijos, neužgeso Vakarų mąstymo istorijoje. Ji ruseno visą laiką ir galop įsižiebė bei pamažu įsiliepsnojo nominalizme, Descarto, Nikalojaus Kuzaniečio, Spinozos, Pascalio, Leibnico, Kanto, Hegelio filosofijoje, prasiveržd ama visu ryškumu dabartyje iš vienos pusės dialektiniame materializme, iš kitos — mūsų dienų struktūralizme.[16] Tad *ši kitokia* pasaulio samprata kaip tik ir pasisiūlė būti mastu Teilhardui suprasti bei vertinti. "Teilhardo filosofija", sako A. Paškus, "yra proceso (evoliucijos) filosofija, todėl ji ir turėtų būti analizuojama proceso kategorijų šviesoje".[17] Tai visiškai teisinga įžvalga, nes iš tikro "nedera vienos sistemos matuoti kitos sitemos kategorijomis" (t.p.). Jeigu tad iš tikro Teilhardas įsijungia į pasaulio kaip tapsmo sampratą, tai jam substancijos ontologija visiškai netinka, nes jis ją neigia, kaip ir visi kiti proceso filsofofijos šalininkai. Tačiau kas gi yra ši proceso filosofija? Kas yra tasai pasaulis kaip tapsmas?

A. Paškus šią proceso filosofiją visiškai teisingai ir suprantamai yra sutraukęs į tokius posmus: 1. Senesnėje substancijos filosofijoje buvo skiriami pats vyksamas nuo to, *keno* šis vyksmas yra; kitaip sakant, vyksmas turėjo savo subjektą, tąjį 'ką nors', *kas* vyko arba tapo. Tuo tarpu "evoliuciniame kontekste to 'ko nors' nėra. Tas 'Kas nors' yra pats procesas. Procese subjekto nelieka. Todėl procesas ir negali būti ontologiškai analizuojamas, kad jame nėra pasiliekančio subjekto" (t.p.). — 2. Senojoje filosofijoje kiekvienas vyksmas arba tapsmas buvo perėjimas iš galimybės į tikrenybę (de potentia ad actum), suprantant šią galimybę kaip tikrenybės jau esančią esmę, skleidžiančią tapsme ne save pačią, bet tik savo regimybę; todėl tapsmas buvo galimas tik kosmologinėje, bet ne ontologinėje plotmėje: gilėje

buvo ąžuolas savo esme tas pat, kaip ir po šimto metų jo augimo; apvaisintame kiaušinėlyje buvo žmogus savo esme tas pat, kaip ir savo senatvėje. Tuo tarpu "procese augimas vyksta pačios egzistencijos (*buvimo* prasme, *Mc.*) plotmėj. Tai vidinis, kuriantis, pačią būties esmę paliečiąs vyksmas. Užtat procesas ir yra *esminis* būties išsiskleidimas. Procese, sakytume, būtis ieško savo esmės ir prasmės. Procesas yra dar ne-būtis" (p.195). — 3. Substancijos filosofijoje daikto — tegu ir tampančio — esmė visados pasiliko ta pati, nes ji glūdėjo viršum tapsmo; čia daiktas visados buvo *tas* pat, nors ir nevisados *toks* pat; tapatybės dėsnis buvo pagrindinis — ne tik logikoje, bet ir tikrovėje; juo buvo grindžiamas pasaulio pažinimas. Tuo tarpu "evoliuciniame pasaulėvaizdy šis dėsnis nebegalioja, nes čia daiktai nėra tuo, kuo jie yra. Jo vietą čia užima paradokso (tiksliau: prieštaravimo arba priešingybės, *Mc.) principas (daiktas nėra tuo, kuo jis* yra)" (p. 196). — 4. Senojoje filosofijoje vyksmas buvo nešamas to, *keno* jis buvo, nes jis turėjo savo subjektą; šio subjekto arba savo savybes skleidžiančios esmės ryšys su kitu subjektu buvo neneigiamas, bet jis neturėjo pagrindinės reikšmės." Gi būti procese reiškia būti sujungtam, būti vienybėje su 'kitu'. Procesas savo esme reikalauja vienybės. Kur yra tapsmas, visur randame susijungimą to, kuris yra tapsme, su savo 'Pagrindu', su savo 'kitu'. Nerandame pasaulyje pavyzdžio, kur procesas būtų savęs paties pagrindu. Negalime padarýti išimties ir makrokosminiam procesui. Jei visata yra evoliucijoje (procese), tai ji privalo turėti ir savo pagrindą, kurį mes vadiname Dievu, o Teilhardas — Omega" (p. 197).[18]

Tai tikslus proceso filosofijos arba pasaulio kaip tampsmo sampratos santraukinis apibūdinimas: pasaulis kaip tapsmas neturi subjekto, jis yra dar ne-būtis, jame galioja ne tapatybės, o prieštaravimo dėsnis, jis turi pagrindą — Dievą. Tai, kas betgi šioje proceso filosofijoje reikalauja patai-

sos bei papildo, yra visų pirma jos tapatinimas su evoliucijos sąvoka ir, antra, neįžvelgimas, kad pasaulis kaip tapsmo samprata yra arba panteizmas arba nesąmonė.

Tapsmas yra daug platesnė sąvoka, negu evoliucija arba išsivystymas. *Kiekviena evoliucija yra tapsmas, bet ne kiekvienas tapsmas arba procesas yra evoliucija.* Kad kuris nors tapsmas virstų evoliucija, jis turi turėti tam tikrų savybių, jis turi būti *specifinis* tapsmas. Visų pirma evoliucinis tapsmas turi *subjektą*, vadinasi, tai, *kas* išsivysto. Šitoje vietoje mum yra visiškai nesvarbu, kaip šį subjektą pavadinsime: pasauliu, pirmine medžiaga, medžiaga apskritai, energija, gyvybe, sąmone ar kaip kitaip. Kiekvienu atveju čia bus tai, *kas* išsivysto. Kur subjekto nėra, kaip tai regėti pasaulio kaip tapsmo sampratoje, ten negali būti nė išsivystymo. Juk kas gi tada išsivysto? Kas tada dar nėra pasiekęs "savo būties pilnumo" (p. 196)? Kas tada "išsiskleis tik omegos taške" (t.p.)? Jei kalbama apie pilnumą, išsiskleidimą, pasiekimą galo bei tikslo, tai savaime aišku, kad turi būti tai, *kas* šios pilnumos siekia, *kas* skleidžiasi, *kas* į tikslą eina. Jeigu proceso filosofijoje yra pilnuma, išsiskleidimas, galas, atbaiga, tikslas, tai yra ir subjektas. O jeigu subjekto nėra, tai nėra nė visų šių kategorijų. Štai kodėl H. Rombachas ir sako, kad tapsmo filosofijoje "netenka prasmės skirtumas tarp vienio ir daugio, tarp savitumo ir kitoniškumo, tarp pagrindo ir pasėkos, tarp būtinybės ir atsitiktinybės; apskritai čia netenka prasmės visi skirtumai, ant kurių rymo klasikinė ontologija. Galop dingsta ir skirtumas tarp būties ir niekio".[19] O dingus šiam skirtumui, tikrovė virsta "grynu vyksmu", neturinčiu jokių kategorijų, jokios pradžios ir jokios pabaigos, nes neturinčiu nei laiko, nei erdvės: laikas čia yra akimirka, ir erdvė čia yra taškas. H. Rombachas cituoja rašytoją Musil, kuris sako: "Turinys sklinda belaikiu būdu; tiesą sakant, visa yra vienu sykiu čia pat".[20]

Štai kodėl pasaulis kaip tapsmas nėra tas pat, kas ir

išsivystantis pasaulis arba evoliucija, ir štai kodėl tapsmo filosofija negali būti evoliucijos filosofija. "Išsivystymas yra iš tikro substancinė kategorija. Išsivystymas yra tik ten, kur yra entelecheja, o entelecheja yra tik ten kur yra substancija", teisingai pastebi H. Rombachas.[21] Nuosekliai tad evoliucijos filsofija, kiek ji yra evoliucijos teorijos kaip mokslo patiektų duomenų aiškinimas, priklauso būties filosofijai. Juk jeigu kalbama, kad proceso gale pasirodys išsivystančios būties pilnuma, tai šis teiginys yra prasmingas tik tada, jei pasaulis yra ne besubjektis tapsmas, bet būtis, kuri yra *būtis* tiek pradžioje, tiek pabaigoje: *būtis*, o ne niekis, ne "dar ne-būtis", nes kalbėti apie išsivystantį niekį iš tikro yra daugiau negu nesusipratimas. Tad kas prileidžia išsivystymą, prileidžia tuo pačiu pradžią bei pabaigą ir šioje pabaigoje apsireiškiančią pasėką, prileisdamas kartu ir išsivystymo subjektą. Evoliucijos filosofija yra tad visai *kitokia* pasaulio samprata, negu tapsmo filosofija. Užtat evoliucijos teorijos ir negalima matuoti tapsmo filosofijos kategorijomis, nes ši filosofija iš viso jokių kategorijų neturi ir negali turėti: juk kategorija yra statinė sąvoka. Kaip tad galima būtų gryną dinamiką suimti į statines sąvokas — vistiek kaip jos vadintųsi? A. Paškus labai teisingai sako, kad procesas negali būti "ontologiškai analizuojamas",[22] nes jame nėra ko analizuoti, kadangi jame nėra subjekto arba to, *kas* tampa. Dar daugiau: procesas be subjekto negali iš viso būti *filosofiškai* pažįstamas, nes jame nėra ne tik tampančio, bet nė pažįstančio subjekto. Pasaulis kaip tapsmas gali būti tik aprašomas, bet ne interpretuojamas. Štai kodėl, kaip pastebi H. Rombachas, visur ten, kur vyrauja tapsmas grynos dinamikos prasme, vadinasi, besubjektinis tapsmas, filosofija laikoma netekusia prasmės bei galimybės.[23]

Ši pataisa yra reikalinga todėl, kad dabar dažnai manoma, esą pritaikius tapsmo filosofiją Teilhardo teorijai, ši pasirodysianti ne tik logiškai pateisinama, bet net ir teo-

logiškai priimtina. Tačiau yra kaip tik priešingai. Galimas daiktas, kad Teilhard de Chardinas *nesąmoningai* linko į sampratą pasaulio kaip tapsmo. Galimas daiktas, kad gryna dinamika be subjekto yra ta giliausia nuotaika, tasai neregimas užnugaris, iš kurio kilo Teilhardo mąstymas ir net jo vizijos. Betgi tai yra tik prielaida, gal net tik nuojauta, kurios mes įrodyti negalime. Nuosekliai tad nėra įmanoma teigti, esą Teilhardo filosofija yra proceso filosofija, nes tai, ką jis yra sąmoningai parašęs, prieštarauja proceso filosofijai visu plotu. Teilhardas juk kalba apie pasaulio išsivystymo pradžią, nurodo priežastis, vaizduoja jo eigą, skelbia jo ateitį ir galą kaip pilnatvės atbaigą. Dar daugiau: jis sudeda pasaulio išsivystymą į žmogaus rankas ir tuo būdu padaro šį išsivystymą sąmoningu veikimu. Kaip tad būtų galima šitokioj filosofijoje kalbėti apie tapsmą be subjekto, be tapatybės dėsnio, be ateities ir be pažangos, kas kaip tik ir yra būdinga besubjektinio tapsmo filosofijai. Jeigu iš tikro Teilhardo filosofija būtų tapsmo filosofija, tai ji virstų logiškai nebesuviršinama mišraine, nes *mąstytų tapsmą būties sąvokomis.* Juk tokios sąvokos, kaip pradžia (alfa), pabaiga (omega), pilnatvė, tikslas, medžiaga, sąmonė, asmuo, galop susijungimas su Dievu yra *būtinės* sąvokos. Jos yra galimos, suprantant pasaulį kaip būtį, išsivystančią tam tikra linkme (orthogenezė), bet jos yra negalimos, suprantant pasaulį kaip besubjektinį tapsmą. O ant visų anų sąvokų kaip tik ir rymo Teilhardo filosofija ir teologija. Tad jeigu darome skirtumą tarp išsivystymo arba evoliucijos ir tapsmo arba proceso, tai Teilhardą reikia laikyti *evoliucijos, bet ne tapsmo filosofu ir teologu.* Kadangi tačiau, kaip sakėme, evoliucija pačia savo esme reikalauja subjekto arba to, *kas* išsivysto, todėl ji yra substancinė kategorija, o jos filosofinis aiškinimas savaime pasilieka *būties filosofijos* rėmuose. Štai kodėl kalbėti apie Teilhardą būties filosofijos šviesoje anaiptol nereiškia vienos sistemos matuoti kitos sistemos katego-

rijomis, nes būties filosofijos kategorijos kaip tik ir yra evoliucijos filosofijos kategorijos, kuriomis Teilhardas naudojasi visuose savo raštuose. Tuo tarpu pritaikius besubjektinio tapsmo 'kategorijas', kaip jos šiandien, sakysime, išeina aikštėn struktūralizme, visa Teilhardo teorija virsta viena didžiule nesąmone.

Papildo reikalauja tapsmo filosofijos taikymas Teilhardo teorijai dar ir ta prasme, kad pasaulis kaip gryna dinamika be subjekto yra, kaip minėta, arba panteistinis pasaulis arba loginė nesąmonė. Kitaip tariant, *pasaulis kaip besubjektinis tapsmas yra arba Dievo tapsmas arba jo visiškai nėra: jis yra tik išmonė.* Šiandien labai dažnai yra teigiama, esą nereikia ir negalima Krikščionybės tapatinti nė su viena filosofine sistema. Teiginys visiškai teisingas ir net savaime aiškus, skelbtas jau pop. Pijaus XII jo enciklikoje "Humani generis" (1950), kurioje jis aiškiai sako, kad Bažnyčia "negali ristis su kuria nors trumpaamže filosofijos sistema"; sąvokos bei išraiškos, kuriomis ji nusako savo tikėjimo mokslą, kad jis būtų suprastas, rymo "ant principų ir sąvokų, išvestų iš tiesą atitinkančio sukurtojo pasaulio pažinimo" (§ 16). Šie gi principai arba sąvokos galimos įvairiose filosofinėse sistemose. Taip pat visos filosofinės sistemos, palyginus jas su Bažnyčios nepraeinamumu ligi istorijos galo, gali būti iš tikro vadinamos trumpaamžinės. Visa tai neginčijama. Tačiau čia dažnai pamirštamas vienas dalykas: teiginys 'Bažnyčia negali ristis *nė su viena* filosofine sistema' negali būti apkreiptas, tvirtinant, kad 'Bažnyčia gali ristis su *kiekviena filosofine sistema*'. Be abejo, teologija kaip apreiškimo aiškinimas bei tyrinėjimas yra filosofijos būtinai reikalinga. Betgi nuspręsti, *kokia* filosofine sistema ar kryptimi teologija gali pasinaudoti krikščioniškajam mokslui suprasti, gali tik pati Krikščionybė. Tik apreikštoji tiesa kaip tokia yra matas, ar ta bei kita filosofinė sistema Krikščionybei tinka būti priemone, ar netinka. Todėl yra visa eilė

filosofijų, kurios Krikščionybės istorijoje buvo paliktos šalia teologijos, nes principinės jų sampratos neigė Krikščionybės pagrindus arba bent juos iškraipė. Sakysime: kaip gali Krikščionybė rištis su Plotino sistema, kurioje pasaulis yra ne Dievo kūrinys iš nieko, bet paties Absoliuto išplauka (emanacija); arba su Kanto filosofija, kuriam daiktas savyje (vadinasi, nei žmogus, nei Dievas, nei gėris ir t.t.) nėra ir negali būti pažintas; arba su Hegelio filosofija, kurioje pasaulis yra tik Absoliuto antitezė, o žmogus — tik to paties Absoliuto savisąmonė; arba su Jasperso filosofija, kuriai Dievas kaip transcendencija gali būti pažįstamas tik šifro keliu, negali įeiti į istoriją, vadinasi, negali įsikūnyti ir kuriai todėl krikščioniškasis įsikūnijęs Dievas arba Kristus, kaip apie tai plačiau kalbėjome antrame skyriuje, yra 'pasibaisėtinas dalykas", vadinasi, loginė nesąmonė? Visas šias filosofines sistemas galima susieti su Krikščionybe tik tada, kai paneigiami pagrindiniai jų principai, vadinasi, kai jos yra 'sukrikščioninamos', nustodamos būti tuo, kuo yra pačios savyje.

Šia prasme galima būtų net teigti, kad savo istorijoje Krikščionybė niekados nėra buvusi susirišusi nė su viena kuria filosofine *autentine* sistema. Ir platonizmą, ir aristotelizmą, ir stoicizmą, ir plotinizmą Krikščionybė perdirbo pagal *savą* ontologiją, nes ji tokią ontologiją turi. Ir juo labiau Krikščionybė, kaip pastebi C. Tresmontant, "suvokia savus principus, savą metafizinę struktūrą" arba "savą metafizinę prigimtį", juo drąsiau ji artinasi prie filosofinių sistemų ir juo giliau ji jas keičia.[24] Krikščionybėje, pasak to paties Tresmontant, "slypi metafizinė struktūra, būtent: visiškai aprėžta, o ne bet kokia struktūra"; Krikščionybė "yra savarankiška metafizika"; jos dogmatika "turi metafizinį pagrindą" ir todėl sudaro "metafizinių tezių sistemą"; tezių, kurios "yra visiškai tiksliai aprėžtos ir visiškai aiškios"; jau pats Šv. Raštas atskleidžia "sistemą tezių ir teorijų, kurias galima vadinti tik metafizinėmis, nes jos liečia būtį ir ski-

ria sukurtąją būtybę nuo nesukurtosios Būties, vienį nuo daugio"; jos kalba apie "tapsmą, medžiagą, laiką, žmogų, žmogiškąją sielą ir kūną, laisvę, mąstymą, veikimą ir t. t.".[25] Todėl Tresmontant ir tvirtina, kad esama krikščioniškosios filosofijos ir kad ši filosofija yra tik viena (plg. p. 9). Tad visa, kas šiai krikščioniškajai filosofijai, tam tikru būdu būtį suvokiančiai, priešinasi, negali būti susieta su Krikščionybe. Ir atvirkščiai, visa, kas su šia filosofija galima suderinti, rišasi su Krikščionybe ir gali būti jos prisiimta. Todėl yra visiškai įmanoma, kad Krikščionybė susiriš ir su kaikuriomis dabarties filosofinėmis sistemomis arba todėl, kad šios sistemos sutars su Krikščionybės pagrinduose glūdinčia ontologija, arba todėl, kad jos bus 'sukrikščionintos', atmetant tai, kas su krikščioniškąja būties samprata nesiderina. Filosofijos atžvilgiu Krikščionybė yra taip lygiai anas Kristaus minimas raugas, kaip ir visose kitose žmogiškojo gyvenimo srityse. Ji perskverbia savimi bet kokią pasaulio sampratą, ją keisdama pagal savą ontologiją. O jei kas nors keičiamas nesiduoda, tas paliekamas lauke. Filosofinių sistemų atžvilgiu irgi tinka Kristaus žodžiai: "Jei kas nors jūsų nepriimtų... išeidami... nusikratykite dulkes nuo savo kojų" (Mt. 10,14).

Šios pastabos yra reikalingos todėl, kad atitiestume aną naivią pažiūrą, esą tapsmo filosofijos šviesoje Teilhard de Chardino teorija atskleidžia ir Dievą Kūrėją ir žmogaus santykį su dieviškuoju Tu. Iš tikro betgi turi būti kaip tik priešingai. Pati tapsmo filosofija turi būti visų pirma išmatuota krikščioniškosios ontologijos principais, jeigu norima ją sieti su krikščioniškuoju mokslu ir jos šviesoje permąstyti šį mokslą. Kiekviena filosofinė sistema gali, be abejo, praturtinti Krikščionybę — ne turinio, bet *įžvalgų* į šį turinį prasme. Tačiau pagrindinė yra sąlyga, kad tokia filosofija sutartų su krikščioniškąja ontologija arba bent leistųsi sutardinama, nors dėl to ir nustotų savo autentiškumo. Jeigu betgi bent probėgomis žvilgterėsime į tapsmo filosofiją, kaip ją aukščiau

apibūdinome A. Paškaus žodžiais, lengvai galėsime pastebėti, kad tarp jos ir Krikščionybės tvylo bedugnė. Tapsmas, kaip minėta, iš vienos pusės neturi "pasiliekančio subjekto", vadinasi, to, *kas* tampa; iš kitos — jis turi "savo pagrindą, kurį mes vadiname Dievu". jis turi šį pagrindą todėl, kad tapsmas visados reikalauja 'kito' kaip savo pagrindo: niekur nėra proceso, "kuris būtų savo paties pagrindu". O kadangi pasaulis kaip tapsmas yra ne substancijų, bet procesų sistema, tai vienas procesas nurodo į kitą kaip į savo pagrindą ir šio 'kito' reikalauja. Suvokiant pasaulio *visumą* tapsmo prasme, šis 'kitas' gali būti tik Dievas. Dievas tad ir virsta pasaulio kaip tapsmo pagrindu.

Tai visai logiška. Tačiau lengva pastebėti, kad šios logikos kelias yra lygiai toks pat, kaip ir tomistinio judėjimo kelias Dievo linkui (Dievo buvimo įrodymas ex motu): kadangi pagal Aristotelį, o paskui ir pagal šv. Tomą Akvinietį, visa kas juda, yra *kito* judinama, tai, einant šia linkme, prieinama prie visatos, kuri kaip visuma nebeturi šalia savęs jokio kito judintojo, išskyrus Dievą. Ir vis dėlto esama didelio skirtumo tarp šių dviejų kelių Dievop; skirtumo ne gnoseologinio, bet ontologinio: logika čia lieka ta pati, bet kinta ontologija. Mat, tiek Aristoteliui, tiek šv. Tomui Akviniečiui judėjimas turi subjektą arba tai, *kas* juda. Jeigu Dievas yra pasaulio kaip visatos judintojas, tai Jis judina ją kaip savarankišką *būtį*, nesusiliedamas su ja, kadangi ši būtis yra substancija, vadinasi, daiktas esąs savyje ir savimi. Todėl tiek aristotelinėje, tiek tomistinėje filosofijoje skirtumas tarp pasaulio ir Dievo ileka labai aiškus. Visai kitaip yra tapsmo filosofijoje. Kadangi tapsmas čia neturi subjekto arba to, kas tampa, o turi tik pagrindą, kuris tapsmą neša, tai šis pagrindas neišvengiamai virsta ir tapsmo subjektu, nes kitaip tapsmas iš viso būtų negalimas. Juk tapsmas be subjekto yra plaukimas be plaukėjo, bėgimas be bėgiko, mąstymas be mąstytojo ir t.t. Tai gryna išmonė, nes šitokio pasaulio nėra

ir negali būti. Nėra plaukimo be to, kas plaukia; nėra bėgimo be to, kas bėga; nėra mąstymo be to, kas mąsto. Paneigus gi subjektą tapsme, reikia būtinai šauktis tapsmo pagrindo, kuris kaip tik ir atsistoja subjekto vietoje. Kadangi šis pasaulio kaip visatos pagrindas yra Dievas, tad Dievas ir virsta visatos tapsmo subjektu. Pasaulio visatos tapsme tampa ne kas kita, kaip pats Dievas. Pasaulio procesas yra tad Dievo procesas. Skirtumas tarp pasaulio ir Dievo nyksta. Pasaulis tapsmo filosofijoje virsta paties Dievo dinamika. Tai panteistinė pasaulio samprata — visiškai logiška ir neišvengiama, jei tapsme paneigiamas pasiliekantis subjektas ir jeigu norima tapsmą laikyti realiai vykstančiu, nes tapsmas be tampančiojo yra nesąmonė. Jeigu tad šis tampantysis yra ne substancija, ne būtis, tai tada jis yra pats Dievas. Štai kodėl net ir dialektinis materializmas, kuris irgi yra savotiška tapsmo filosofija, suprato šią neišvengiamybę ir todėl tapsmo subjekto nepaneigė: jam šis subjektas yra medžiaga. Dialektiniame materializme visa kinta bei praeina, tačiau "mes esame tikri", rašo Fr. Engelsas, "kad medžiaga visose savo kaitose pasilieka amžinai ta pati".[26] Pripažindamas medžiagą visados turinčią tą pačią esmę ir todėl valdomą tapatybės dėsnio, dialektinis materializmas išvengia panteizmo, bet užtat patenka į būties filosofijos rėmus ir todėl esti šios filosofijos kategorijomis vertinamas, neišlaikydamas kritikos šių kategorijų šviesoje. Tuo tarpu tapsmo filosofija, atmetusi bet kokį subjektą, atsiduria panteizme arba skelbia tapsmą grynos dinamikos prasme kas yra loginė nesąmonė. Pasaulis kaip tapsmas yra arba Dievo tapsmas, vadinasi, panteistinis pasaulis, arba gryna išmonė. Kitokios išeities šiai filosofijai nebelieka.

Norint tad tapsmo filosofiją susieti su Krikščionybe, reikia įvesti į ją tampantį subjektą, kuris nebūtų Dievas, nes tik tokiu atveju ši filosofija nusikratytų panteistiniu savo pobūdžiu ir būtų galima pateisinti logiškai. Tačiau įvedus sub-

jektą, dingsta gryna dinamika; tapsmo filosofija įsijungia į būties filosofiją ir leidžiasi apsprendžiama šiosios kategorijomis, nes tapsmas yra tada suprantamas kaip *būties* tapsmas, o ne kaip procesas be subjekto. Šitaip supratus tapsmo filosofiją, ji lengvai leidžiasi susiejama su Krikščionybe, nes ir minėta krikščioniškoji ontologija yra ne kas kita kaip tapsmo filosofija. Apreiškimas juk skelbia ne parmenidišką statiką, kurioje kiekvienas tapsmas yra tik pojūčių apgaulė, bet didžiulį vyksmą, prasidėjusį pasaulio sukūrimu ir einantį per žmogaus puolimą, jo atpirkimą, šio atpirkimo skleidimąsi Bažnyčioje į visatos perkeitimą, liečiantį net medžiagos sąrangą (kūno prikėlimas). Šiandien nuolatos girdimas priekaištas, esą Krikščionybė yra įsivilkusi į statines kategorijas ir atsirėmusi į statinį pasaulėvaizdį, yra nesusipratimas, rodąs menką Krikščionybės pažinimą. Jau anksčiau autorius yra nurodęs, kad Krikščionybė pergalėjo graikiškąją laiko kaip ėjimo ratu sampratą, pavertė laiką vienkartiniu ir tuo būdu suteikė istorijai nepaprasto dinamizmo: *likimo vietoje atsistojo prasmės dinamika.*[27] Krikščionybė yra taip lygiai nesuderinama su Parmenido gryna statika, kaip ji yra nesuderinama nė su Heraklito gryna dienamika. *Krikščionybė yra tampančios būties ontologija,* kurioje yra ir subjektas ir kurioje galioja tapatybės dėsnis. Paneigus subjektą, visi Krikščionybės skelbiami įvykiai — pasaulio sukūrimas, jo atpirkimas, jo perkeitimas — darosi beprasmiai, nes čia nėra nei ko kurti, nei ko atpirkti, nei ko perkeisti. Paneigus tapatybės dėsnį, dingsta nuodėmė, atsakingumas, laisvė, vadinasi, žmogus kaip dieviškasis Tu, už kurį Kristus yra miręs.

Kokia tad tapsmo filosofija reikia matuoti Teilhard de Chardino teoriją: krikščioniškai suprasto tapsmo, vykstančio nuo pasaulio sukūrimo, per pasaulio atpirkimą į pasaulio perkeitimą, turinčio subjektą ir palenktą tapatybės dėsniui, ar moderniškai suprasto tapsmo kaip grynos dinamikos, netu-

rinčios subjekto, nepažįstančios tapatybės dėsnio ir nedarančios skirtumo tarp būties ir niekio?Atsakymas visai aiškus. Jei norime patirti, ar Teilhard de Chardino teorijos atitinka krikščioniškuosius principus, tai ir turime šias teorijas išmatuoti *Krikščionybėje* glūdinčia ontologija. Tai tinka kiekvienai filosofinei sistemai, norimai susieti su Krikščionybe, tai tinka ir Teilhardo evoliucijos filosofijai. Tad šiuo keliu dabar ir mėginsime eiti, svarstydami Teilhardo pateiktą evoliucijos filosofinę ir teologinę interpretaciją.

2. TEILHARD DE CHARDINO METODAS IR MASTYSENA

Teilhardas yra mažiau evoliucijos mokslininkas, daugiau evoliucijos filosofas, o daugiausiai evoliucijos teologas ir net mistikas. Evoliucijos kaip mokslo srityje jis nėra nieko ypatingai originalaus nuveikęs. Net vad. "homo pekinensis", kaip pastebi E. Benzas, "buvo Teilhardo ne atrastas, o tik aprašytas".[28] Abejonių gamtamoksline jo raštų puse kelia šiandien net toki žinomi mokslo žmonės, kaip J. Rostandas ir Nobelio premijos laureatas. P. B. Medawaras.[29] Tai paminime čia todėl, kad madinis Teilhardo populiarumas yra iškėlęs į viršūnes jį net ir kaip paleontologą. Užtat neginčijamas yra originalumas jo kaip evoliucijos filosofo ir teologo. Tiesa, *istoriškai* žiūrint, jį yra pranokęs Vl. Solovjovas, kuris mažiausia 60 metų anksčiau esmėje yra teigęs tą patį, ką šiandien girdime iš Teilhardo. Solovjovas savo jaunystėje studijavo irgi gamtos mokslus (paleontologiją ir biologiją), buvo darvinistas ir materialistas. Kai vėliau, vėl sukrikščionėjęs, pamėgino evoliuciją interpretuoti filosofiškai bei teologiškai, priėjo tų pačių išvadų kaip ir Teilhardas: chaosas kaip Dievo priešingybė, kūrimo iš nebūties stoka, kūrimas kaip vienijimas, Kristus kaip šios vienybės nešėjas ir todėl

kosmo centras bei išsivystymo tikslas, laisvas žmonijos susijungimas su Dievu — tai Solovjovo idėjos, dažnai išreikštos net tais pačiais terminais, kaip ir Teilhardo raštuose. Kas yra skaitęs Solovjovo veikalus, ypač jo "Paskaitas apie dievažmogiškumą" (1877-81) ir "Dvasinio gyvenimo pagrindus" (1882-84), tam Solovjovo evoliucijos filosofijos *esminė* tapatybė su Teilhardo evoliucijos filosofija yra neabejotina.[30] Tačiau neturime jokių duomenų, kad Teilhardas būtų buvęs susipažinęs su Solovjovo pažiūromis. Susipažinti jis, objektyviai žiūrint, be abejo, galėjo, nes abu minėti Solovjovo veikalai yra buvę išversti vokiečių kalbon jau 1922 metais. Bet Teilhardas niekur Solovjovo net nė vardo nemini. Žinant gi, kad Teilhardas yra buvęs tiesus bei atviras žmogus, vargu būtų galima prileisti, kad jis būtų Solovjovo įtaką nuslėpęs. Greičiausiai tas pats išeities taškas ir ta pati pasaulio bei Dievo samprata bus abu šiuos mąstytojus privedę ir prie tų pačių išvadų. *Subjektyviai* tad Teilhardas savo originalumo nepraranda, nors *objektyviai* jis ir yra Solovjovo pralenktas.

Kokiu keliu Teilhardas yra prie savo pažiūrų ėjęs ir kas būdinga visai jo mąstysenai?

Norint suprasti Teilhardo *metodą*, reikia turėti prieš akis jo paties įspėjimą: "Nepainioti transformizmo teorijoje mokslinės plotmės (patiriamos tėkmės laike) su filosofine plotme (gilesniu priežastingumu)" (IV, 224). Šį įspėjimą Teilhardas vadina net vienu iš transformizmo principų (t.p.). Ir visai teisingai, nes mokslinė transformizmo plotmė, būtent, patirtimi prieinama gyvybės formų tėkmė bei jos ryšiai yra visai kas kita, negu filosofinė plotmė, būtent, šios tėkmės bei šių ryšių interpretacija, ieškanti tėkmės bei ryšių kilmės, prasmės, tikslo arba ano, pasak Teilhardo, "gilesnio priežastingumo". Švarus metodinis šių dviejų plotmių skyrimas yra būtinas, kad evoliucijos teorija kaip idėjinė sistema būtų galima kurti ir paskui kritiškai svarstyti bei vertinti. Esmėje

šis metodinis, paties Teilhardo keliamas reikalavimas yra ne kas kita, kaip mūsų aukščiau minėtas skirtumas tarp evoliucijos teorijos kaip mokslo ir evoliucijos teorijos kaip filosofijos ar teologijos.

Tačiau kas atsitinka su Teilhardo metodu jo paties praktikoje? — Visuose savo veikaluose, ypač akivaizdžiai vėlesniuose, jis be perstogės maišo mokslinę plotmę su filosofine bei teologine. Jis nuolatos ieško anos galutinės jėgos, kuri naujų gyvybės lyčių pasirodymą ontologiškai pagrįstų, jų atsiradimą išaiškintų, jų išsivystymo linkmę apspręstų. Jis regi evoliucijoje aiškią pažangą ir tuo būdu teikia vertybinių sprendimų. Jis nepaliaujamai kalba apie išsivystymo ateitį ir nustatinėja jai prognozę: ištisi ateities planai kyla iš Teilhardo sistemos (plg. Iv. 334). Be abejo, — tai pabrėžiame dar sykį —, jis turi teisės tai daryti. Jis turi teisės interpretuoti evoliucijos teoriją kaip mokslą, paversdamas ją filosofija ar net ir teologija. Betgi darosi, skaitant jo raštus, nebepakenčiama, kai Teilhardas nepastebi ar nenori pastebėti, kad sava interpretacija jis jau seniai yra palikęs mokslą ir perėjęs į filosofinę bei teologinę pažinimo plotmę; kad evoliucijos pagrindo, krypties, prasmės, tikslo, ateities klausimai negali būti mokslo keliami bei atsakomi; kad šie klausimai yra mokslo srities *peržengimas* ir kad todėl jų svarstymas bei atsakymas negali būti vykdomas moksliniu būdu. Tuo tarpu Teilhardas tiki pats ir nori skaitytoją įtikinti, esą jo filosofinė bei teologinė evoliucijos teorijos interpretacija esanti ne kas kita kaip mokslo *pratęsimas*, todėl atsiremianti į mokslą ir tuo būdu kurianti vienybę tarp mokslo, filosofijos ir teologijos. Sakysime, piešdamas žmonijos ateities vaizdą, kaip ir iš atskirų smegenų susidarys visuotinė smegeninė, jo vadinama "noosfera", Teilhardas sako: "Tuo būdu galime, atsirėmę į kosminės pilnatvės bei tikrumo duomenis, nustatyti, kokia linkme žygiuosime, būtent: vis labiau visa apvaldydami ir vis labiau visa jungdami" (IV,334).

Tai reiškia: pasaulio ateities kelias nėra pranašiškas *regėjimas*, bet į tam tikrus "pilnatvės ir tikrumo duomenis" atremta išvada. Kaip K. Marksas, sklaidydamas kapitalizmo apraiškas, manė suradęs duomenų, kurie jam leidžia nustatyti prognozę visuomeninėje srityje, taip Teilhardas, sklaidydamas biologinių ryšių apraiškas, taip pat mano radęs tikrų duomenų, leidžiančių jam kalbėti apie tai, "Ką mes veiksime anais bilijonais šimtmečių, kurie astronomų nuomone žmonijos dar laukią" (t.p.). Tai nėra vizija arba pranašiškas regėjimas, kaip daugelis tai aiškina; anaiptol, pačiam Teilhardui tai neginčijama *mokslinė* išvada. Štai kodėl šiandien jam ir daromas priekaištas, kad jis pranašystę pavertęs prognoze.[31] Kaip pranašas Teilhardas gali kalbėti apie pasaulio ateitį kiek tinkamas. Tačiau jis kaip tik kratosi pranašo charizma. Pranašauti jis anaiptol nenori: "Aš nesu pranašas", pabrėžia jis pats (V,98). Jis nori būti mokslininkas ir todėl skelbti žmonijos tolimesnio išsivystymo kelią kaip moksliniais duomenimis pagrįstą išvadą.

Tai jis aiškiai pareiškia savo straipsnyje "Nauja dvasia" (1942): "Pastarųjų metų eigoje aš mėginau ilgoje savo straipsnių eilėje filosofuoti, išeidamas ne iš Absoliuto, bet *kaip gamtos tyrinėtojas arba fizikas* (m. pbr.) ir tuo būdu kelti aikštėn bendrą reikšmę įvykių, į kuriuos esame apčiuopiamai įjungti" (V,113). Šis sakinys yra Teilhardui ypač būdingas. Jis nori filosofuoti kaip gamtininkas arba fizikas ir kelti aikštėn bendrą įvykių prasmę, visiškai nesuvokdamas, kad gamtamokslis — vistiek, ar jis bus fizika ar biologija — visiškai nieko apie bendrą mus supančių įvykių bei daiktų prasmę pasakyti negali; negali todėl, kad gamtamokslio objektas yra ne bendra įvykių reikšmė, bet patys šie įvykiai kaip faktas. Gamtamokslio pastangos kaip tik šiuo faktiškumu ir išsisemia. O jei Teilhardas nori ką nors tarti ir apie bendrą įvykių prasmę, tai jis turi šį faktiškumą peržengti ir tuo būdu pereiti iš gamtamokslio į filosofijos ir teologi-

jos sritis, vadinasi, kalbėti nebe "kaip gamtos tyrinėtojas arba fizikas", bet kaip filosofas ar teologas. Skirtumą tarp šių plotmių, kaip minėta, Teilhardas teoriškai pažįsta ir pripažįsta. Tačiau praktiškai jis jo nesaugo ir mėgina sąmoningai kalbėti kaip gamtininkas ten, kur jis gali kalbėti tiktai kaip filosofas ar teologas. Visa tai neigiamai ataidi visoje Teilhardo filosofijoje ir klaidina jo skaitytojus: šie mano skaitą mokslo veikalus, iš tikr betgi jie turi reikalo su gamtos įvykių bei duomenų mistifikacija. Pabrėžti, kad Teilhardas filosofuojąs "neišeidamas iš Absoliuto" (V,113), reiškia sakyti aiškią netiesą — tegu gal ir nesąmoningai —, nes visa jo interpretacija yra Absoliuto kaip Alfos ir Omegos nešama. K. Loewithas teisingai kreipia mūsų dmėsį į tai, kad visi Teilhardo moksliniai norai "yra persunkti eschatologija", vadinasi, tikėjimu į išsivystymo atbaigą, kurią šis pasieks Omegos taške, vadinasi, Absoliute, nes, palikus Absoliutą šalia, ir visa evoliucija darosi beprasmė.[32] *Teilhardas filosofuoja, išeidamas iš Absoliuto, o ne iš gamtinių duomenų.* Kartais jis net šaiposi iš gamtininkų, kurie medžiagą ima tokią, kokią ją mum rodo patyrimas ar mūsų įrankiai: "Aš laiminu tave, medžiaga, ir sveikinu tave", rašo Teilhardas žinomame "Himne medžiagai", "ne taip, kaip garbingi mokslo ponai ir dorybių pamokslininkai tave aprašo, iškreipdami ir sumenkindami, vadindami tave žiaurių jėgų ir žemų polinkių santalka, bet taip, kaip tu man šiandien pasirodei — savo visumoje ir tiesoje".[33] Tai poetinis ar gal net ir mistinis medžiagos pergyvenimas, tik jau jokiu būdu ne gamtamokslinis.

Tad šis jaukinys, atrodo, ir bus Teilhardui atvėręs duris į plačius šiandieninės visuomenės sluogsnius, kurie yra pasiilgę mistikos, kurie tačiau norėtų, kad ši mistika būtų 'moksliškai' pagrįsta. Teilhardas, sujaukdamas abi plotmes, kaip tik ir patenkina šį ilgesį. To paties jaukinio yra pažadinta ir nuomonė, esą Teilhardas padaręs, kad religija šian-

dien virtusi moksline, o mokslas — religiniu; nuomonė, gražiai skambanti savo išraiška, tačiau nesąmonė savo turiniu. Teilhardo atžvilgiu ji nusako visą jo tragiką: teoriškai reikalavęs mokslinės plotmės nemaišyti su filosofine bei teologine, praktiškai betgi šias plotmes nuolatos maišęs, Teilhardas dabar yra savo šalininkų paskelbiamas tokios maišaties šaukliu, nes 'mokslinė' religija ir 'religinis' mokslas yra kaip tik visos maišaties apvainikavimas. Ši maišatis betgi vilioja daugelį, kurie nepakelia tikėjimo kaip laisvo apsisprendimo ir bijo mokslo šviesoje tikėti į paikybę (plg. 1 Kor. 1. 23). Todėl jie ieško 'mokslinio' savam tikėjimui pagrindo ir džiūgauja, esą tokį pagrindą radę Teilhardo sistemoje. Džiaugsmas yra suprantamas, nes iš tikro lengva tikėti, jei tikėjimas išauga iš mosklo ir yra net šiojo pratęsimas. Tačiau kas suvokia tikėjimo ir mokslo esmes, tam Teilhardo elgesys, išeinąs aikštėn anuo metodiniu jaukiniu, yra ne kas kita kaip tiek tikėjimo, tiek mokslo nuosmūkis, užtrinąs iš vienos pusės tikėjimo kaip malonės pobūdį, iš kitos mokslo kaip autonominės žmogaus srities veiklą.

Dar savotiškesnė yra Teilhardo *mąstysena*, apie kurią nuostabiu būdu beveik niekas niekur nekalba, kuri betgi yra raktas jo idėjom suprasti. Savo knygoje apie teologines Teilhardo pažiūras prancūzų evangelikų teologas G. Crespy yra pastebėjęs, kad "fizika yra prielaida Teilhardo mistikai".[34] Tuo Crespy, gal nė nenujausdamas, atskleidė pagrindinę Teilhardo mąstysenos savybę, būtent: *jos kiekybiškumą*. Nes fizikos objektas, kaip savo metu teisingai aptarė H. Richertas yra "kiekybinė individualybė".[35] Fizika nagrinėja tik kiekybę. Tiesa, ji bando apčiuopti ir kokybę, bet visados kaip kiekybiškai matuojamą dydį. Visa, kas nesiduoda kiekybiškai išreiškiama, lieka šalia fizikos. Todėl kiekvienas, kuris mąsto kokybiškai, mąsto esmėje nefiziškai. Čia glūdi pagrindas, kodėl Goethė taip atkakliai neigė Newtono spalvų teoriją. Tai nebuvo dviejų *fizikos teorijų* ginčas; tai buvo sankirtis dviejų

mąstymų: kokybinės ir tuo pačiu nefizikiškos (Goethė) ir kiekybinės ir tuo pačiu fizikškos (Newtonas). Goethės mąstysenoje pasaulis buvo kokybiškai įvairus. Spalva jam buvo daikto savybė, išreiškianti pasaulio gyvybingumą bei prasmingumą: per spalvą kaip savo savybę kalbanti pati daikto esmė. Tuo tarpu Newtonui spalva yra šviesos bangų ilgis, vadinasi, gryna kiekybė. Tai, ką mūsų pojūčiai sugauna kaip spalvas ir mum įtaigoja, esą jos esančios daiktų savybės, yra apgaulė: nėra jokių spalvų kaip kokybių, yra tik spalvos kaip kiekybės, pojūčių sugaunamos kaip šviesos bangų tiksliai išmatuojamas *ilgis*. Tuo būdu Newtono mąstysenoje pasaulis buvo išvilktas iš kokybinio savo įvairumo ir paverstas gryna kiekybinių dydžių sistema. Tai ir supurtė Goethę ligi gelmių.[36] Šis pavyzdys aiškiai rodo, kuo skiriasi kiekybinė ir kokybinė mąstysenos viena nuo kitos. Kas mąsto kiekybiškai, mąsto esmėje fizikiškai, vistiek ar jis būtų gamtininkas, ar filosofas, ar teologas, ar galop net mistikas.

Tai meta nelauktos šviesos ir Teilhardo teorijai. Juk jei Teilhardo mistikos prielaida, kaip teigia Crespy, yra fizika, tai reiškia, kad jo mąstymas savo pagrinduose yra apspręstas kiekybės. Tuomet kiekybės kategorija yra pagrindinė kategorija visoje jo sistemoje. Ir staiga mum pasidaro aiški eibė Teilhardo sąvokų bei sampratų. Skaitydami jo raštus, beveik kiekviename jų puslapyje užtinkame tokių posakių kaip: telkimasis, tirštėjimas, molekulėjimas, sudėtingumas, suma, elementai, energija, taškas — ir tai ne tik aprašant kūninę pasaulio plotmę, bet ir aiškinant dvasinę bei religinę sritį. Keletas pavyzdžių. Žmogaus pasirodymą pasaulyje Teilhardas nuolatos vadina "žmogiškosios *molekulės*" atsiradimu. Žmogiškąją asmenybę jis laiko "kosminės tikrovės *sutirštėjimu*". Žmonių sielos jam yra "dvasiniai pasaulio *atomai*". Kristaus įsikūnijimą jis aiškina kaip Jo visuotinio pasaulyje buvimo "*santalką* mažu kūdikiu". Dangus ir pragaras jam yra "dvi tos pačios *energijos* apraiškos". Predestinacija yra

"blogų pasaulio *elementų* išskyrimas". Antrasis Kristaus atėjimas esąs "ilgesio *susitelkimas*". Ir t.t. ir t.t. Ypač jo veikalas "Le milieu divin" mirgėte mirga tokiais posakiais, taip kad jį skaitant, atrodo, tarsi skaitytum kokį fizikos vadovėlį, kuris tik kažkaip netyčiomis kalba apie dieviškąją sritį, kurdamas tuo būdu savotišką 'dieviškąją fiziką'.

Visų šių posakių nenorime vertinti dogmatiškai. Mum čia tik rūpi parodyti, kad jie visi yra *kiekybinio* pobūdžio, vadinasi, kad kiekybės kategoriją Teilhardas išplečia visai būčiai — vistiek ar ji būtų kūninė, ar dvasinė, ar dieviškoji. Todėl jam nė galvon neateina, kad žmogus kaip Aš, vadinasi, kaip absoliučiai vientisas (ens simplex), jokiu atveju negali būti molekulė, vadinasi, sudėtingas (ens compositum); kad žmogaus asmenybė kaip dorinė ir visuomeninė asmens lytis negali būti tirštėjimas. kad Kristaus įsikūnijimas anaip tol nėra visuotinės Logo prezencijos pasaulyje santalka ir pasirodymas kūdikio pavidalu, bet Jo kaip Asmens nusileidimas į žmogiškąją prigimtį; kad dangus ir pragaras nėra dvi tos pačios energijos rūšys, bet du priešingi žmogaus apsisprendimai Dievo atžvilgiu. Tačiau kadangi Teilhardas visur ir visados mąsto kiekybiškai, tai jis net ir tokius dalykus, kaip asmuo, asmenybė, įsikūnijimas, dangus, pragaras, predestinacija, apvelka kiekybinėmis sąvokomis ir mėgina nusakyti kiekybiškais posakiais. Nėra jokios abejonės, kad visų šių dalykų mes niekad tiksliai neišreikšime, nes jie yra paslaptys. Tačiau fizikos terminų vartojimas šiom paslaptim išsakyti yra Teilhardui ypač būdingas. Fizika yra jam priemonė kalbėti apie tokius dalykus, kurie neturi savyje jokio dydžio, todėl pačia savo esme nesileidžia kiekybiškai išreiškiami, net jeigu šią išraišką ir laikytume tik analogija. Kodėl tad Teilhardas šias kiekybines sąvokas taip mėgsta?

Tai nėra atsitiktinybė ar Teilhardo filosofijos negrieštumas. Teilhardas ne todėl mąsto bei kalba kiekybiškai, kad yra buvęs gamtininkas. Nevienas gamtininkas filosofuoja

(pav. P. Jordan, H. Weizsaecher, J. Meurers, F. Dessauer ir kt.). Tačiau filosofuodami, jie išsivelka iš fizikos ir neperkelia fizikinės-kiekybinės kategorijos į ontologinę ar net antgamtinę plotmę. Tai daro mūsų laikais tik Teilhardas ir jo sekėjai. Užtat ir norime klausti, kodėl jis tai daro? Tai nėra jo mąstymo nepajėgumas. Tai jo mąstymo *sąranga*, kurios pagrinduose glūdi tam tikra būties samprata. Kiekybinė mąstysena į šią sampratą kaip tik nurodo ir net ją parodo. Juk kokia gi būtybė gali ir turi būti *kiekybiškai* mąstoma? Ne kuri kita, kaip tik *medžiaga*. Tik medžiaga leidžiasi kiekybiškai išsakoma. Tad kas mąsto kiekybiškai, norom nenorom atskleidžia, kad jo būties samprata yra *materialistinė*. Ir tik ši materialistinė samprata įgalina Teilhardą kalbėti kiekybiškai apie žmogų, Kristų, dangų, pragarą, blogį ir daugybę kitų, mūsų pažiūra, kiekybės nepasiekiamų dalykų. Teilhardas yra mistikas, tačiau jis yra *medžiagos mistikas*. Tai labai gražiai atskleidžia jo jau anksčiau mūsų minėtas "Himnas medžiagai". Šiame himne Teilhardas laimina medžiagą ne tik kaip "nevaisingą dirvą, kietą uolą", kuri "mus verčia dirbti, kai norime valgyti"; ne tik kaip "nežabotą aistrą, kuri mus praryja, jei jos nesukaustome", bet jis laimina medžiagą ir kaip "nesulaikomą išsivystymą, vis iš naujo gemančią tikrovę", kuri "kiekvieną akimirką sprogdina mūsų rėmus, mus versdama ieškoti tiesos vis toliau ir toliau"; jis laimina ją kaip tąją, kuri "mum apreiškia Dievo plotmes", kuri "mus jėga įves į širdį to, kas yra"; jis vadina medžiagą "mūsų sielų syvais, Dievo ranka, Kristaus Kūnu", "skaidriu kristalu, iš kurio kyla Naujoji Jeruzalė", "dieviškąja aplinka", "dvasios judinamu okeanu", "įsikūnijusio Žodžio minkomu ir įsielintu moliu", galop "tokiu judriu ir perregimu kūnu, jog mes jos nebeskiriame nuo dvasios".[37] Visa, ko ankstesnieji mistikai laukė iš dvasios — tiesos ieškojimas, Dievo atskleidimas, susilietimas su pačia būtimi —, Teilhardas laukia iš medžiagos, tiki medžiagą

ir laimina ją kaip jo lūkesčių vykdytoją. Medžiaga valdo jo pažiūras į būtį ir todėl išeina aikštėn kiekybiniu pavidalu visoje jo sistemoje. Medžiagos vizijų pagautas, Teilhardas nepajėgia suprasti, kad esama dalykų, kurie yra ne kiekybiniai, o *kokybiniai*, kaip : laisvė, apsisprendimas, tiesos ieškojimas, išganymas, pasaulio atbaigimas. Mėgindamas kalbėti apie šiuos dalykus ir juos įtraukti į savo teoriją, jis paverčia juos kiekybiniais dydžiais ir tuo būdu sunaikina pačią jų esmę bei prasmę. Juk iš tikro kokios reikšmės turi nepakartojamas žmogaus asmenybės individualumas bei originalumas, jei asmenybė yra "kosminės tikrovės sutirštėjimas"? Kur yra ta visų mūsų jaučiama bei nešama blogio tragika ir su ja susijusi išganymo drama, jei blogis yra tik nepavykę kosminio išsivystymo bandymai arba evoliucijos atmatos, pagal principą: obliuojant lentas, turi būti ir drožlių? Jeigu tad Krikščionybė sava būties samprata yra atremta į kokybę (metanoia) — apsivilkti *nauju* žmogumi pagal Kristų kaip Dievažmogį, tai jau iš anksto galima stipriai abejoti, ar kiekybinė Teilhardo mąstysena ir materialistinė būties samprata gali būti įimta į krikščioniškąjį mokslą.

Tiek pats Teilhardas, tiek jo šalininkai yra įsitikinę, esą kiekybinė mąstysena bei kalbėsena galinti moderniam žmogui geriau atskleisti tikėjimo paslaptis ir todėl esanti kaip tik mūsų laiko kalba. Seniau buvę kalbama apie tikėjimo dalykus 'mitiškai'; fizikinė Teilhardo kalba suteikusi tikėjimo turiniui 'realios' išraiškos. Tačiau ar iš tikro taip yra? Be abejo, juokinga kalbėti apie žmogaus atsiradimą žemėje kaip jo nulipdymą iš molio, įpučiant jam pro nosį gyvybės kvapo. Tačiau ar ne taip lygiai juokinga kalbėti apie žmogų kaip molekulę, kilusią iš pasaulio elementų tirštėjimo? Juokinga kalbėti apie dangų, esantį kažkur aukštai žvaigždynuose, o apie pragarą, tūnantį kažkur žemės viduriuose. Bet ar ne taip lygiai yra juokinga kalbėti apie šiuos du žmogaus apsisprendimus kaip apie dvi tos pačios energijos ap-

raiškas arba kaip apie statybinius visatos elementus? Abi kalbėsenos yra naivios, nes abi sumedžiagina, suerdvina, sudaiktina tai, kas nėra nei medžiaga, nei erdvė, nei daiktas. Skirtumas tarp šių dviejų kalbėsenų yra tik tas, kad senoji kilo iš paprasto, neišlavinto, pirmykščio pergyvenimo, todėl savo naivume buvo nekalta ir net poetiškai graži, kaip kiekvienas kūdikio švebeldžiavimas yra nekaltas ir gražus. Tuo tarpu naujoji — fizikinė, kiekybinė — yra kilusi iš gamtamokslio, atremto į medžiagą kaip kiekybės kategorijos objektą ir teisėtas gamtamokslio sąvokas *neteisėtai* išplėtusi į visas kitas pažinimo bei buvimo sritis. Todėl ši kalbėsena dvelkia nebe nekaltu naivumu, bet materializmu ir tuo pačiu savotišku atkritimu į primityvumą, nes materialistinė ontologija, kaip savo metu pastebėjo jau Solovjovas, visados yra minties suprimityvėjimas. Tad jeigu kiekybinė mąstysena bei kalbėsena, liečianti tikėjimo dalykus, būtų moderniam žmogui iš tikro geriau suprantama, negu kuri kita, tai būtų ženklas, kaip labai šis žmogus yra suprimityvėjęs savo dvasia. Tokiu atveju nusileisti ligi suprimityvėjusio lygmens reikštų tiek Bažnyčiai, tiek teologijai su filosofija duoti didžiulį šuolį atgal.

3. MEDŽIAGOS IR DVASIOS TAPATYBĖ

Nuosekliai tad mum dabar ir reikia atskleisti aną už kiekybinės Teilhardo mąstysenos slypintį ontologinį užkulisį, ant kurio Teilhardas visa stato ir kuriuo jis mėgina visa aiškinti. Ryškiausiai šis Teilhardo užkulisis išeina aikštėn ten, kur jis kalba apie medžiagos ir dvasios santykį, nes šis santykis yra kiekvienos filosofijos — sąmoningai ar nesąmoningai — veidrodis: jame atsispindi patys šios filosofijos pagrindai. Kaip tad šis santykis yra suprantamas Teilhardo teorijoje?

Savo straipsnyje "Evoliucinės pažiūros pagrindai ir bran-

duolys" (1926) Teilhardas teigia, esą "dvasia ir medžiaga yra tik du poliu, sujungtu vienos srovės" (IV,195). Žodis 'polius' yra statinis ir Teilhardo minties aiškiai neišreiškia. Tačiau jau ir jis nurodo į tai, kad medžiaga ir dvasia Teilhardui yra kažkaip *viena.* Neaiški šiame posakyje yra ir 'srovė', jungianti dvasią ir medžiagą. Visus šiuos neaiškumus pašalina betgi kita Teilhardo raštų vieta: "Konkrečiai yra ne medžiaga ir dvasia, o egzistuoja tik medžiaga, tampanti dvasia (devenant ésprit). Pasaulyje nėra nei medžiagos, nei dvasios: visatos medžiaga yra *dvasia-medžiaga.* Ir tik ši substancija galėjo pagaminti žmogiškąją molekulę" (IV,74). Šių žodžių šviesoje tuojau daros aišku, kad toji srovė, kuri jungia dvasią ir medžiagą, yra ne kas kita, kaip *medžiagos tapimas dvasia.* Tapsmo srovenimas apima tiek medžiagą, tiek dvasią ir riša šiuodu poliu vieną su kitu, tačiau ne kaip jau esančiu iš pat pradžios *skyrium,* bet kaip tampančiu vienas kitu. Tiek medžiaga, tiek dvasia yra palenktos anai pirminei substancijai ("dvasiai-medžiagai"), kurios tapsmas kaip tik ir kildina tiek medžiagą, tiek dvasią kaip dvi šio tampsmo būsenas.

Šią Teilhardo pagrindinę prielaidą gražiai paryškina K. Rahneris, mėgindamas apvalyti jo filosofiją nuo kiekybinių sąvokų ir tuo būdu ją pagilinti ontologiškai. Savo studijoje 'Hominizacija kaip teologinė problema" Rahneris sako, kad medžiagą esą galima mąstyti "tik kaip dvasios momentą".[38] Šis posakis tučtuojau nušviečia visą evoliucijos ontologiją. Juk 'momentas' yra laiko sąvoka. Jei Teilhardo 'polius' yra dar erdvinis ir statinis, tai Rahnerio 'momentas' jau yra aiškiai laikinis ir todėl dinaminis. Jis išreiškia aną tapsmo srovę žymiai geriau, negu terminas 'polius', nes ir pats tapsmas juk yra laiko sąvoka. Jeigu tad tapsmo srovė jungia medžiagą ir dvasią, tai tiksliau yra kalbėti apie medžiagą ir dvasią kaip apie du momentu, o ne kaip apie du poliu. Ši Rahnerio pataisa leidžia jam visiškai nuosekliai teigti, "kad

medžiaga yra ne kas kita kaip apsiribojusi, savotiškai 'sušalusi" dvasia" (p. 51-52). Apsiribojimas ar sušalimas yra betgi laiko būsenos. Ateina laikas, medžiaga atsiriboja ir atšyla; ji pereina į kitą būseną: tai ir yra *dvasia* kaip kitas to paties anos pirminės substancijos tapsmo momentas. Rahnerio aiškinime darosi mum suprantama, kodėl Teilhardas kalba ne apie dvi ontologiškai skirtingas substancijas (medžiagą *ir* dvasią), jų buvimą, kaip sakyta, net aiškiai neigdamas ("pasaulyje nėra nei medžiagos, nei dvasios"), bet apie vieną substanciją, kurią jis vadina "visatos medžiaga" ir kuri vieną momentą yra medžiaga, o kitą momentą — dvasia. Šiuo ontologiniu monizmu Teilhardas mėgina pergalėti dabar taip nemėgstamą dualizmą tarp medžiagos ir dvasios ir išaiškinti dvasios kilmę iš medžiagos. Ontologinio skirtumo tarp medžiagos ir dvasios, vadinasi, skirtumo pačioje jų būtyje, Teilhardui nėra, nes, tokiam skirtumui esant, tuojau atsiranda nebeužgrindžiama praraja, ir dvasia negali būti kildinama iš medžiagos kaip šios momentas.

Tasai tad užkulisis, kurio ieškome Teilhardo sistemoje, yra ne kas kita, kaip *ontologinis monizmas*. Būtis savo gelmėse yra vieninga; nėra jokio ontologinio skirtumo tarp būtybių, nes jos visos yra tik tos pačios "visatos medžiagos" apraiškos, momentai, poliai. Ši gi "visatos medžiaga" yra viena ir ta pati visur. Ji nėra nei medžiaga skyrium nuo dvasios, nei dvasia skyrium nuo medžiagos. Ji yra pirmesnė, negu šis skirtumas. Tiek medžiaga, tiek dvasia kyla iš "visatos medžiagos" kaip jos būsenos tapsmo eigoje. Galima šį ontologinį monizmą vadinti materialistiniu, galima vadinti jį ir spiritualistiniu: jo esmė nuo to nekinta. Jeigu medžiaga yra "sušalusi dvasia", tai dvasia yra atšilusi medžiaga. Skiriasi būsenos, bet ne esmė. Vienas vienintelis ontologinis pagrindas, iš kurio visa išauga ir kuriame visa laikosi, keičia, tiesa, tapsmo eigoje savo išvaizdą, bet ne savo esmę. Štai kodėl ir M. Wredes, labai aiškiai išdėstęs Teil-

hardo ontologijos monistinį pagrindą, iš sykio vadina jį "fenomenaliniu materializmu" (p. 22). Kadangi tačiau Teilhardo teorijoje medžiagos ir dvasios vienybė yra mąstoma kaip reali (plg. p. 34) ir kadangi šis realumas yra galimas tik tuomet, jei dvasia ir medžiaga yra dvi tos pačios "visatos medžiagos" būsenos, tai anas fenomenalinis materializmas galų gale virsta "fenomenaliniu spiritualizmu" (p. 42), nes Teilhardas visatos medžiagą suvokia kaip energiją, teikdamas jai dvasinio pobūdžio.[39] Evoliucinė Teilhardo teorija, užuot vedusi į materializmą, kaip tai dažniausiai daro kitos teorijos, baigiasi galų gale spiritualizmu.

Tačiau spiritualistinis monizmas savo ruožtu greitai virsta materialistiniu monizmu, kaip tai yra įvykę Hegelio atveju ir kaip tai būtinai įvyksta ir Teilhardo atveju. Juk jeigu atsiminsime, kad kalbėti apie dvasią galima tik tada, kai ji suprantama kaip asmeninė dvasia, nes *neasmeninė dvasia yra loginė nesąmonė ir todėl egzistuoti iš viso negali,* tai tuomet anoji "visatos medžiaga" negalės būti dvasinė jokia prasme ir jokiu atveju, net jeigu ją vadintume ir energija. O tai pripažinus, kiekvienas ontologinis monizmas pasirodo esąs materialistinis. Jeigu medžiaga yra "sušalusi dvasia", tai iš šios 'dvasios' mes statomės juk namus, mes ją raikome ir valgome, ją dėvime ir ja avime, ją kalame savo kūjais ir tirpdome savo krosnyje. Kodėl visa tai reiktų vadinti spiritualizmu, ir kokios prasmės turėtų šitoks pavadinimas? Kas tad medžiagą ir dvasią laiko dviem tos pačios substancijos būsenom, dviem to paties tapsmo momentais, dviem tos pačios srovės poliais, jokiu būdu neišgelbsti dvasios kaip ontologiškai skirtingos nuo medžiagos. Medžiaga kiekviename monizme sunaikina dvasios savarankiškumą, nes, būdama esmėje *asmeninė,* dvasia nesiduoda paverčiama kažkokia bendrybe, kuri realiai egzistuotų dar prieš asmens pasirodymą pasaulyje, kaip tai norėtų Teilhardas, vadindamas "visatos medžiagą" dvasios ir medžiagos vienybe ("dvasia-

medžiaga"). *Dvasios buvimas yra realus tik asmeniniu būdu*, vadinasi, tik tada, kai dvasia turi skirtingą nuo medžiagos tiek esmę, tiek kilmę ontologiniu atžvilgiu. Todėl aną ontologinį Teilhardo užkulisį mes ir vadiname *materializmu*. Materialistinis monizmas yra tai, kas apsprendžia Teilhardo mąstyseną, kalbėseną, evoliucijos aiškinimą, jo filosofiją ir teologiją. Jo spiritualizmas čia nieko negelbsti, nes, būdamas monistinis, jis susilieja su materializmu medžiagos naudai. Teilhardas savo vizijose, kaip anksčiau sakėme, vadina medžiagą "tokiu judriu ir perregimu kūnu, jog mes jos nebeskiriame nuo dvasios". Tai būdingas posakis, išreiškiąs visą Teilhardo sampratą dvasios atžvilgiu: dvasia jam susilieja su medžiaga todėl, kad jis dvasios esmę regi ne jos asmeniškume, o jos judrume bei perregimume, vadinasi, materialistinėse savybėse, patiriamose ypač energijos atveju. Čia, kaip ir daug kur kitur, prasikiša tas pats loginis nenuoseklumas ir net loginė klaida. Kiekviena dvasia yra energija veiklos prasme. Tačiau nekiekviena energija yra dvasia. Kad kuri nors energija kaip veikimas būtų galima vadinti dvasia, ji turi turėti specifinę savybę, būtent: *ji turi būti asmeninė*. Štai ko Teilhardas neregi ir į savo sistemą neįtraukia, nes asmuo jo filosofijoje bei teologijoje, kaip matysime vėliau, yra nuvertintas ligi pereinamojo bendrybės taško kaip ir Hegelio atveju.

Šios užkulisinės ontologijos šviesoje darosi suprantamesnė ir Teilhardo teorija, liečianti žmogaus pasirodymą pasaulyje. Jau pakartodami minėjome, kad Teilhardas vadina žmogų *molekule* ir teigia, esą tik ana "visatos medžiaga", kurioje dar nėra išsiskyrusios medžiaga ir dvasia, galėjo kildinti "žmogiškąją molekulę" (VI,74). Žmogaus pavadinimas molekule turi gilios prasmės. Juk žmogus, pasak Teilhardo, yra atsiradęs kaip pasėka anos visuotinės ir vieningos substancijos susitelkimo (complexion) ir todėl visiškai teisingai gali būti vadinamas molekule, nes molekulė juk ir yra ne

kas kita, kaip atomų susitelkimas į tam tikrą vienetą. Minėta kiekybinė Teilhardo mąstysena čia išeina aikštėn labai ryškiai ir trunka visą laiką, kol jis aiškina žmogaus atsiradimo vyksmą. Štai trumpas to vyksmo aprašymas.

Pagrindinė sąlyga, kad žmogus kaip sąmoninga bei laisva būtybė galėtų kilti kosminio išsivystymo keliu, yra *sąmonės buvimas medžiagoje.* Teilhardas gerai žino, kad jei sąmonės nėra pradiniame evoliucijos taške (alfa), tai jos nebus nei evoliucijos galiniame taške (omega). Todėl jis nesivaduoja dialektiniu priešingybės dėsniu ir medžiagoje ieško ne "ne-sąmonės", bet kaip tik *sąmonės*, teigdmas: "Visiškai neveiklios, visiškai grubios medžiagos nėra. Kiekvienas pasaulio elementas turi tam tikrą vidaus gyvenimo ir savaimingumo , t.y. sąmonės diegą, tegu ir be galo mažu laipsniu" IV,327). Šis sąmonės diegas medžiagoje yra toks mažytis, jog "mum yra nepastebimas, tarsi jo ten iš viso nebūtų" (t.p.). Tačiau jis yra. Tai išeities taškas visai Teilhardo antropologijai; taškas, kuris kaip tik patvirtina tai, ką aukščiau esame sakę, būtent, kad Teilhardo filosofija yra evoliucijos, o ne besubjektinio tapsmo filosofija, nes jis prileidžia sąmonę kaip jau *esančią* pačioje medžiagoje, vadinasi, priima *išsivystantį subjektą,* kuris evoliucijos eigoje tik išsiskleidžia, o ne atsiranda iš niekio. Sąmonės buvimą medžiagoje priėmus, tolimesnė žmogaus atsiradimo eiga vyksta beveik savaime. Kompleksijos arba telkimosi vidun dėsniui veikiant, kiekvienas kūnas didina aną Teilhardo minimą vidaus gyvenimą bei savaimingumą arba sąmonę. Radialinės energijos stumiama, "visatos medžiaga" tirštėja; iš jos kyla atomai ir molekulės kaip viršiniai šio tirštėjimo pavidalai. Tačiau tos pačios energijos įtakoje tirštėja ir medžiagos vidaus gyvenimas arba anas sąmonės diegas. Ateina laikas, kai šis tirštėjimas įgyja tokio laipsnio, jog darosi "mūsų patirčiai prieinamas" (IV, 327). Tokį pirmą patiriamą sąmonės pavidalą Teilhardas regi virusuose.[40] Bet vyksmas eina

toliau, kol galop ši kompleksija pasieka žmoguje "mąstymo formą ir nuo dabar virsta vyraujančia" (IV, 328). Tai įgalina Teilhardą, sekant J. Huxley, teigti, esą žmogus yra "ne kas kita, kaip savisąmonės pasiekusi evoliucija",[41] o visą išsivystymo kelią vadinti ne kitaip, kaip "tik sąmonės augimu" (p. 210). Tuo būdu, sako Teilhardas, "sąmonė nustoja buvusi atsitiktiniu, nuostabiu, tolimu visatos įvykiu. Priešingai, ji virsta normalia ir visuotine apraiška" (IV,330). Pasaulio evoliucija esmėje yra ne kas kita, kaip ano medžiagoje glūdinčio neregimo bei nepatiriamo, bet *realaus* sąmonės diego išsivystymas ligi žmogiškosios savisąmonės. "Chronologiniu ir struktūriniu atžvilgiu žmogus yra neabejotinai paskiausiai susidėsčiusi, labiausiai komplikuota ir sykiu labiausiai į vidų sutelkta (centrée) molekulė" (IV, 331).

Savo veikale "Le Phénomène humain" (1947) Teilhardas tiek tapatina žmogų su evoliucija, jog šisai virsta visų prieš jį buvusių pradų santalkine išraiška: laiko ir erdvės galios "tarsi koks subtilus fluidas įsiveržia į mūsų sielą, ją pripildo ir apsprendžia; jos maišosi su sielos jėgomis, taip kad ši vargu ar žino, kaip ji anas galias galėtų skirti nuo savųjų" (p. 210); todėl "sielos virpėjimai išreiškia evoliucijos pažangą" (p. 210); net ir tasai veiksmas, "kuriuo mūsų dvasia savo plonyčiais čiuptuvėliais įsiskverbia į Absoliutą", Teilhardo yra vadinamas "emergencijos fenomenu" (p. 210), vadinasi, proveržiu to, kas yra jau pačioje evoliucijoje. Visas minėtas Teilhardo veikalas yra ne kas kita kaip pastanga "atsekti žingsnis po žingsnio sąmonės pažangą besiorganizuojančioje medžiagoje" (p. 211). Šios pažangos viršūnė yra *žmogus*. Pasiekęs savo aprašymu šios viršūnės išnirimą iš visuotinės evoliucijos sriauto, Teilhardas atsigrįžta atgal ir tarsi nuo kalno apžvelgia visą išsivystymo kelią, nerasdamas žmoguje nieko, ko jis neregėtų jau buvus visuose šio kelio tarpsniuose, tegu ir be galo mažu kiekiu: sąmonė ir laisvė (plg. IV, 328), meilė ir visuomenė ("biologinio fenomeno vir-

šūnė"), technika ir išradimai. "Argi iš tikro esama tokio jau labai didelio skirtumo, žvelgiant gyvybės plėtojimosi požiūriu, tarp stuburinio gyvūno, skleidžiančio savo plunksnuotus sąnarius, ir lakūno, skriejančio sparnais, kuriuos jis pasigamino savo išradingumo dėka?" klausia Teilhardas... "Argi baisingas ir neišvengiamas mūsų širdies galių žaismas yra fiziškai mažiau tikras negu visuotinė traukos jėga?... Kas gi yra kultūriniai, psichiniai, teisiniai padarai savo esmėje, jeigu ne grynai gamtiniai, fiziniai ir organiniai dalykai sužmoginta lytimi?". Žiūrint gamtinės istorijos atžvilgiu, visoki skirtingumai "netenka vertės"; tam, kurio dvasia suvokia "evoliucijos prasmę, neišaiškinamas panašumas virsta tapatybe".[42]

Tik probėgomis, nesileidžiant čia į gilesnį šios 'tapatybės' vertinimą, reikia pastebėti, kad Teilhardui išsprūdo iš akių vienas dalykas, būtent: kultūriniai kūriniai yra surėsti pagal visiškai kitą principą negu gamtiniai daiktai; mėgindamas savo kūrinius kildinti pagal gamtinį principą, žmogus nieko nepasiekia; kol jis bandė sparnus rištis prie savo kūno ir, jais plasnodamas, skristi paukščio būdu, aviacija buvo neįmanoma. Taip yra todėl, kad kiekvienas gyvūnas pritaiko save prie jo gyvenamos aplinkos, o kiekvienas žmogus gyvenamąją aplinką pritaiko prie savęs; vadinasi, *žmogaus ir gyvulio elgesys pasaulyje eina priešingomis kryptimis.* Štai ko Teilhardas nepastebėjo, aiškindamas mąstymą, meilę, visuomenę, techniką ir apskritai visą kultūrą ne kaip lūžį su biologija, o kaip biologijos išskleidimą ligi aukščiausio laipsnio. Kiekvienas žmogaus įrankis yra ne organų pratęsimas, bet jų išskyrimas bei peržengimas. Ir juo įrankis yra tobulesnis, juo šis išskyrimas bei peržengimas yra aiškesnis. Moderniojoje technikoje tai vyksta labai akivaizdžiai. Juo giliau suvokiame kultūros esmę, juo aiškiau mum darosi, kad pirminių įrankių panašumas į organus yra grynai jų paviršiaus panašumas, esmėje rodąs ne į tapatybę, bet kaip tik

į priešingybę. Ir tik pavertęs šią priešingybę savo įrankių principu, žmogus atveria duris į begalinę pažangą kultūros srityje.

Laikant žmogų evoliucijos kelio santalka bei šio kelio viršūne, nuosekliai ir dvasia yra ne medžiagos priešingybė, o irgi tik jos viršūnė arba aukščiausias išsiskleidimas, nes ji taip pat yra kilusi iš anos "visatos medžiagos". Ankstyvesnę vad. santūraus evoliucionizmo mintį, esą žmogaus kūnas yra išsivystęs iš gamtos, tačiau žmogaus siela esanti Dievo tiesiog sukurta iš nebūties, Teilhardas atmeta. Pasak jo, *žmogus visas kyla iš gamtos.* "Kūnu ir siela jis išnyra iš ano nuostabaus kūrybinio darbo, kuriame dalyvauja daiktų visuma" (IV, 201). Sielai negali būti daroma jokios išimties, nes "mūsų visatoje kiekviena būtybė dėl savo medžiaginės sąrangos yra surišta su visa praeitimi. Visa yra esmėje viena ir vienintelė istorija... Mažiausia išimtis iš šios taisyklės sugriautų visą mūsų patirties statinį" (Iv. 40). Kitaip tariant, jeigu siela būtų Dievo tiesiog sukurta iš nebūties, tai reikštų, kad ji nepriklauso visatos istorijai, o yra jon atėjusi iš 'anapus', iš kažkokios antistorijos ir todėl esanti visatai svetima. Kodėl *šitaip* negalėtų būti — bent logiškai —, Teilhardas nepaaiškina. Jis tik iš anksto teigia, esą visata turi vieną vienintelę istoriją ir todėl neleidžia, kad kas nors būtų kilęs ne iš šios istorijos. Nuosekliai jis atmeta ir sielos tiesioginio kūrimo mintį. "Kūrėjas nenusviedė jos vieną gražią dieną į pasaulį, dirbtiniu būdu paruoštą jai priimti. Greičiau jis leido jai *gimti* taip lygiai pirmą sykį, kaip ir dabar kiekvieną dieną, būtent: iš nuostabaus visatos veikimo" (IV, 199-200). Teilhardo sistemoje tai labai logiška. Juk jeigu ši medžiaga pati savyje yra sąmoninga, tegu ir labai mažu kiekiu, tai siela ir yra ne kas kita, kaip šio sąmonės tirštėjimo pasėka arba "dvasinis pasaulio atomas".

Bet kaip tik šitoje vietoje užčiuopiame Teilhardo prieš-

taravimą Krikščionybės mokslui sielos kilmės atžvilgiu. Šį mokslą pop. Pijus XII yra šitaip trumpai nusakęs: "Katalikiškasis tikėjimas įpareigoja mus laikyti tikra, kad sielos yra Dievo tiesiog (immediate) sukuriamos" (enc. "Humani generis", § 36). Tiesa, Katalikų Bažnyčia niekad nėra skelbusi, *kaip* tai įvyksta ir *koks* yra šio kūrimo santykis su žmogaus gimimu iš tėvų. Įvairios tiek senųjų, tiek naujųjų teologų teorijos, mėginančios šį santykį išaiškinti, reikia laikyti tik bandymais, ne daugiau. Jų negalima tapatinti su Bažnyčios pagrindine tiesa, kad siela kyla tiesiog iš Dievo kuriamuoju Jo veiksmu. Žodis "*tiesiog*" *reiškia tarpininko stoką*: tiesioginis sąlytis yra sąlytis be tarpininko; tiesioginis kūrimas yra kūrimas be tarpininko. Tai primename todėl, kad dabar, vyraujant sąvokų mišiniui, ir toks aiškus žodis kaip "tiesiog" pradedamas suprasti "kitaip, nei tradicinėj teorijoj", pasikliaujant tuo, esą "Bažnyčia nepasako, kaip tą terminą suprasti",[43] lyg, tai būtų terminas, o ne savaime suprantamas būdo prieveiksmis. Mūsų klausimo atveju šis prieveiksmis reiškia: 1. *Dievo atžvilgiu,* kad Jis kuria sielą, nesinaudodamas jokiomis antrinėmis priežastimis arba biologinėmis jėgomis; vadinasi, kad tarp Dievo kaip Kūrėjo ir sielos kaip kūrinio nėra nieko, kas galėtų būti vadinama sielos atsiradimo *veiksniu*: vienintelis veikėjas čia yra Dievas; 2. *sielos atžvilgiu,* kad ji kyla ne iš kokios nors esančios būtybės, bet iš nebūties niekio prasme; vadinasi, kad tarp Dievo ir sielos nėra nieko, kas galėtų būti laikoma sielos *šaltiniu*: vienintelis šaltinis čia yra nebūtis. Dievas ir nebūtis yra tai, kas apsprendžia sielos pasirodymą pasaulyje tiek pradžioje, tiek ir dabar. Stoka tarpininko kaip veikėjo ir stoka tarpininko kaip šaltinio sudaro prasmę ano paprasto žodelio "tiesiog" sielos kilimo atžvilgiu.

Šis Bažnyčios mokslas turi aiškų pagrindą Šventraštyje, kuris žmogaus kūrimą kaip tik aprašo *dialektiniu* būdu: žmogus esąs sukurtas iš žemės dulkių, tačiau jam yra paties

Dievo įkvėptas gyvybės kvapas (plg. Pr. 2,7). Tai, be abejo, vaizdas. Tačiau jis kaip tik ir atskleidžia savotišką dialektiką žmogaus atsiradimo atveju. Iš vienos pusės žmogus siejasi su pasauliu ("žemės dulkės"), iš kitos jis *tiesiog* siejasi su Dievu ("gyvybės kvapas"). Žmogus tampa žmogumi ne tuo, kad jis yra paimamas iš žemės, bet tuo, kad jam Viešpats tiesiog įkvepia gyvybės kvapą. Šios dialektikos permaža paiso ne tik Teilhardas, bet ir juo sekantieji modernieji teologai, manydami esą "Dievo veikimo būdas, kuriuo Jis sukuria žmogaus sielą, visiškai nesiskiria nuo to veikimo būdo, kuriuo Jis sukuria gyvulio sielą".[44] Tik šio vienodo veikimo padarinys esąs "toks skirtingas, kad užsitarnaująs tiesioginio sielos sukūrimo iš nebūties vardo" (t. p.). Kitaip tariant, tiesioginis kūrimas iš nebūties čia yra rišamas ne su sielos kilme, bet su jos esme, ir tuo būdu visas klausimas esti sumenkinimas, paverčiant tiesioginį Dievo kūrimą metafora. Juk jeigu visas būtybes Dievas kuria *vienodu* savo veiksmu, tai kodėl vienai tinka vardas 'tiesiog sukurta', o kitai — ne? Kūrinio esmė čia neturi reikšmės, nes mes šiuo atveju klausiame, ne *ką* Dievas kuria, bet *kaip* jis kuria, būtent, tiesiog ar netiesiog, realiai ar tik metaforiškai? Nes apie netiesioginį kūrimą tikra šio žodžio prasme negali būti nė kalbos (apie tai kiek vėliau). Jeigu žmogaus siela Dievo atžvilgiu kyla lygiai taip kaip ir gyvulio siela ir tik dėl savo vertingumo gali būti laikoma sukurta 'tiesiog iš nebūties', tai šis posakis yra lygiai tokios pat reikšmės, kaip dažnos motinos pasakymas apie savo vaiką, esą jis toks gražus, lyg būtų tiesiog 'iškritęs iš dangaus'. Abu posakiai yra metaforos — daugiau nieko. Tuo tarpu Šventraštis labai aiškiai skiria Viešpaties kūrimą kitų padarų, kuriuose anos dialektikos nėra (plg. Pr. 1,3-25), ir žmogaus, kuriame ši dialektika aiškiai pasirodo; vadinasi, kuriame išeina aikštėn kažkoks specifinis Dievo veiksmas, anasai gyvybės kvapo kvėpimas, Bažnyčios suprantamas tiesioginio sielos sukūrimo pras-

me. Deja, Teilhardo sistemoje šitaip suprasto sielos kūrimo nėra ir negali būti, nes, kaip matysime vėliau, šioje sistemoje nebūties nėra.

Žmogaus pasirodymu pasaulyje evoliucija betgi nesibaigia. Nors Teilhardas nuolatos teigia išsivystymo orthogenezę, vadinasi, jo kryptį, einančią žmogaus linkme ir siekiančią žmogaus kaip savo tikslo, tačiau, pasiekęs šio tikslo, vyksmas einąs vis toliau, žmogų peržengdamas ir kildindamas vėl kažką nauja. Ar žmogus yra "visatos viršūnė"? — klausia Teilhardas (IV, 333). Ar galima būtų prileisti, kad telkimosi arba tirštėjimo vyksmas eitų ir toliau? Teilhardas į tai atsako teigiamai, nors sykiu ir pastebi, kad negalįs pateikti įrodymų bei išvystyti smulkmenų (plg. t.p.). Betgi ligšiolinė pasaulio eiga įtaigojanti mintį, kad žmogus esąs tik pumpuras, iš kurio turįs išsiskleisti kažkas daugiau negu žmogus (plg. IV, 333). Žmogus esąs tiktai strėlė (kaip ir Nietzschės antropologijoje), rodanti į kažką dar labiau sutelktą, sutirštėjusį, komplikuotą, negu jis pats (t.p.). Juk "esama atomų, kurie yra branduolių ir elektronų sumos; esama molekulių, kurios yra atomų sumos; esama celių, kurios yra molekulių sumos. Kodėl tad būtų negalima žmonija, kuri būtų organizuotų asmenų suma?" (IV, 333). Tai būtų "nepaprasta *hipercelė*, smegens iš smegenų, talpiną savyje visokios dvasios žemės paviršiuje nuaustą 'noosferą' " (IV, 334).

Ši Teilhardo prielaida logiškai plaukia iš visos jo sistemos. Atsiminkime tik, kad žmogų jis vadina *molekule,* kilusia iš medžiagos vidaus gyvenimo tirštėjimo. Tad kodėl ši žmogiškoji molekulė negalėtų jungtis su kitomis žmogiškomis molekulėmis ir tuo būdu sukurti kažkokią naują celę, kaip kad organinės molekulės yra sukūrusios gyvą celę? Kadangi žmogiškoji molekulė yra kilusi iš sąmonės tirštėjimo, tai ši nauja celė arba 'hypercelė', kaip ją Teilhardas vadina, būtų ne kas kita, kaip individualinių sąmonių junginys arba 'noosfera' (gr. *nous* — protas arba dvasia). Atskiro žmogaus

sąmonė būtų peržengta ir pralenkta. Tai būtų naujas evoliucijos tarpsnis, nuosekliai einąs po visų kitų tarpsnių. "Geogenezė pereina į biogenezę, kuri galų gale yra ne kas kita kaip psichogenezė... Psichogenezė mus atvedė ligi žmogaus. Dabar betgi ji pasitraukia, nes atsiranda aukštesnė funkcija, kuri ją įtraukia į save: tai yra gimimas ir išplitimas dvasios arba noogenezė".[45] Paprasčiau kalbant, medžiagos gimimas pereina į gyvybės gimimą, gyvybės gimimas pereina į psichės gimimą, psichės gimimas pereina į dvasios gimimą . Šis gi perėjimas glūdi vienijimesi: "Evoliucija yra sąmonės kilimas; sąmonės kilimas yra vienijimosi vyksmas... Todėl juo daugiau telkimosi, juo daugiau ir sąmonės" (p. 235-36). Teilhardas stengiasi mus įtikinti, kad šitoks vyksmas dabar jau apima visą žmoniją, visus mąstančius asmenis, visus psichobiologinius veiksmus ir veda į "savotišką *mega-sintezę*" (p. 236). Šio vyksmo šviesoje žmogaus asmuo atrodo Teilhardui esąs "specifiškai kūninė ir praeinanti savybė — kalėjimas, iš kurio reikia ištrūkti" (p. 251). Tai labai nuoseklu, jei evoliucija, kaip sakyta, yra nuolatinis sąmonės kilimas ir jei šis kilimas glūdi vienijimesi. Pasiekęs asmeninės sąmonės žmoguje, vienijimosi vyksmas eina toliau ir apima asmenis, spausdamas juos į naują vienybę. Todėl Teilhardas ir teigia: "Evoliucija turi savo gale baigtis kažkokia aukščiausia sąmone" (p. 252). Ši aukščiausia sąmonė pajėgtų dvasiškai žymiai daugiau, negu ir pats didžiausias genijus, sykiu tačiau ji įgalintų kiekvieną individualinę sąmonę išvystyti savo pajėgumą ligi aukščiausio laipsnio. Žmonių kaip asmenų sujungimas į šią hipercelę arba megasintezę būtų jų didžiausios laisvės ir didžiausio kūrybiškumo sąlyga. Kokiu būdu visa tai reikštųsi, šiandien pasakyti "dar neįmanoma ir net pavojinga" (IV, 334). Viena betgi aišku, kaip šia linkme eina visos žmonijos išsivystymas, kurį liudijąs pasaulio vienijimasis įvairiose srityse: "Nuo Rytų lig Vakarų darbuojasi evoliucija vis turtingesniame ir kompli-

kuotesniame savo veiklos lauke; iš visų dvasių visumos ji steigia vieną dvasią".[46] Asmeninė sąmonė virsta molekule arba cele, įsijungiančia į visuotinę dvasinę hipercelę arba į "ištisą sąmonės sluogsnį" (p. 281).

Tai vaizdas vyksmo, iš kurio kyla žmogus. Jis, kaip matome, yra gana paprastas: medžiagoje glūdinti sąmonė arba anas "įsielintas molis", kaip medžiagą vadina Teilhardas,[47] telkiasi vis labiau vidun, išvysto vis tobulesnių sąmoningumo pavidalų, kol galop gyvybė "duoda šuolį į Aš-sąmonę",[48] pasiekdama tuo būdu savisąmonės ir apsireikšdama žmogiškojo asmens lytimi. Ši gi lytis kaip dvasinė molekulė esti dabar vis labiau jungiama su kitomis tokiomis pat molekulėmis, kol iš jų susidarys noosfera arba aukščiausia vieningos žmonijos sąmonė. Kelias iš tikro labai nuoseklus: jame nėra jokių pertraukų, jokio įsikišimo iš 'anapus', jokių katastrofų bei puolimų, palyginus jį su Krikščionybės vaizduojamu žmonijos keliu. Viskas čia yra nuosekliai sudėstyta ir sukabinta; viskas atsiranda savu laiku; niekas negali "pasirodyti nei anksčiau, nei vėliau" (IV,36). Net ir viso šio kelio atbaiga Teilhardui atrodo būsianti "galutinis evoliucijos jėgų pražydimas žmogiškosios pažangos prasme".[49] Pasaulio galas kaip katastrofa, kuri žmoniją nušluotų nuo žemės paviršiaus, teoriškai, tiesa, yra galima, tačiau praktiškai "ji niekados neįvyks" (p. 270), nes tuo būdu "žlugtų visatos paskirtis", o tai esą, pasak Teilhardo, nesąmonė (p. 271). Žmogus "turi pasiekti tikslą", nors ir ne gamtiniu būtinumu, "tačiau neklystamai" (t.p.). Taip pat yra galima hipotezė, kad dalis žmonių atsisakytų šio tikslo, paneigtų Omegą ir tuo būdu įvykdytų vieningos noosferos skilimą (plg. p. 284-85). Tačiau ir ši hipotezė, "artimesnė tradicinei apokalipsei" (p. 285), pagal Teilhardą, prieštarauja noogenezės arba dvasios gimimo prigimčiai(t.p.), todėl yra tik gryna galimybė. Tad belieka tik nuojauta, esą blogis paskutiniame žmonijos tarpsnyje bus sumažėjęs ligi menkniekių, išnyks

neapykanta ir kovos, ligos ir badas; visoje noosferoje viešpataus vienybė ir taika (plg. p. 284). Tai skaidrus ir viltingas vaizdas. "Bet ar tuo būdu nėra viskas mum žymiai aiškiau mūsojoje visatoje?", — klausia Teilhardas. Be abejo! Čia viskas yra taip aišku, jog žmogus pradedi net abejoti šio aiškumo *tiesa*. Juk kiekvienoje monistinėje ontologijoje yra viskas labai aišku — vistiek ar ši ontologija būtų Plotino, ar Hegelio, ar Teilhardo, ar dialektinio materializmo. Priėmus bet kurios ontologijos pagrindinį principą — Teilhardo atveju sąmonės buvimą medžiagoje —, visa kita išsivysto savaime ir pasiekia nuostabaus aiškumo. Lieka tik neatsakytas klausimas, ar anas pagrindinis principas yra tiesa; vadinasi, ar jis atitinka tikrovę ir ar yra pajėgus šią tikrovę išaiškinti jos visumoje. Tai dabar ir mėginsime patikrinti, klausdami Teilhardo sistemą, ar ji pajėgia išaiškinti žmogų jo visumoje: iš vienos pusės jį patį savyje kaip asmenį, iš kitos — jo santykį su Dievu.

4. KŪRIMO IR IŠSIVYSTYMO SUKEITIMAS

Pirmas klausimas, kurį pateikiame Teilhardo evoliucijos filosofijai ir teologijai, yra: *ar galima Teilhardo sistemoje rasti kūrimą iš nebūties?* Keliant šį klausimą, autoriui visados ateina į galvą viena žinomo biologo J. Uexkuellio atsiminimų vieta, kur jis aprašo Estijoje gyvenusių vokiečių baronų šventę dar caro laikais (pats Uexkuellis yra iš Estijos kilęs vokietis). Vieną sykį į šventę buvo pakviestas Rusijos didysis kunigaikštis ir Petrapilio metropolitas. "Visi susėdo už stalo. Didysis kunigaikštis barono Dellinghauseno kaip šeimininko dešinėje, metropolitas — kairėje. Staiga didysis kunigaikštis pasilenkė prie metropolito ir tarė: 'Šventenybe, gal teiksitės sukalbėti maldą'. Metropolitas atsistojo ir paklausė Dellinghauseną: 'Kur kabo ikonos?'. Šventės da-

lyviai neteko žado. Kadangi visi baronai buvo liuteronai, tai niekam nė į galvą neatėjo pakabinti puotos salėje kokį nors šventą paveikslą. Kas bus dabar, kai metropolitas patirs, kad jokios ikonos salėje nėra? Skandalas atrodė neišvengiamas. Visi sužiūro į Dellinghauseną, laukdami, ką šis atsakys. Bet Dellinghausenas nieko neatsakė, tik ramiai ranka mostelėjo į vieną salės kampą, taip labai išpuoštą žalumynais, jog jie turėjo pridengti bet kokį paveikslą. Metropolitas nusilenkė nurodytai kertei, persižegnojo ir sukalbėjo maldą. Visi atsiduso".[50]

Simboliškai ši scena kartojasi kiekvieną sykį, kai klausiame Teilhardo: "Kur slypi kūrimas jo filosofijoje?" Jis nieko neatsako, o tik mostelia evoliucijos linkui. Teilhardo šalininkai nusilenkia nurodyta kryptimi, persižegnoja, ir visi lengvai atsidūsta. Evoliucijos žalumynai tiek dengia nurodytą kryptį, jog ten nieko neregėti. Visi mano, esą toje kertėje slypi dieviškasis kūrimas. Jeigu tačiau Petrapilio metropolitas būtų palikęs savo vietą prie stalo, nuėjęs į parodytą kertę ir arčiau pasižiūrėjęs, tai būtų pastebėjęs, kad ten jokios ikonos nėra ir kad jis nusilenkė tuštumai. Gal tai nieko nekenkia maldingumui, tačiau tai nepakenčiama filosofijai. Filosofija netiki tokiem rankos mostam. Ji nori pati patirti, ar tai, į ką nurodoma, yra tikrovė ar tuštuma. Tai ne tik filosofijos teisė, bet ir jos pareiga. Todėl ir mes netikime Teilhardo mostam, nors jis kiekviename žingsnyje jų mum teikia, nuolatos kalbėdamas apie kūrimą. Bet kaip tik šis toks dažnas kūrimo minėjimas ir darosi įtartinas. Mes tad dar sykį neatlaidžiai klausiame: "Ar galima Teilhardo sistemoje rasti kūrimą iš nebūties?" Ne bet kokį 'kūrimą'; ne vienos būtybės išsiskleidimą ligi savo pilnatvės; ne sąmonės telkimąsi, — bet *kūrimą iš nebūties* tikra šio žodžio prasme. Juk jeigu Teilhardas pats apie save sako: "Aš gyvenu Krikščionybės širdyje",[51] tai kūrimas iš nebūties jam negali nerūpėti, nes jis yra viena iš krikščioniškojo tikėjimo dogmų,

vadinasi, nepajudinamų viso Krikščionybės pastato stulpų. Krikščionybei anaiptol nevistiek ne tik tai, ar Dievas sielą kuria tiesiog ar leidžia jai gimti biologinių jėgų veikimu, bet ir tai, ar pasaulio pradžioje yra *nebūtis*, iš kurios Viešpats pašaukia būtį (vistiek, kokia ji būtų), ar '*kas nors*,' iš kurio laiko eigoje išrieda visa pasaulio sąranga. Kiekviena ontologija, kurioje nebūties nėra, vadinasi, kurios pradžioje stovi amžinas 'kas nors', yra nekrikščioniška. Todėl teisingai A.G. van Melsenas priekaištauja tiem, kurie nesistengia aiškinti kaip tik *pradinio* evoliucijos taško: "medžiaga paprasčiausiai yra — ir baigta".[52] Šis priekaištas tinka Teilhardui visu svoriu, nes jis nuolatos kalba apie "visatos medžiagą", kuri esanti "dvasia-medžiaga", vadinasi, neišsiskyrusi dvasios ir medžiagos vienybė, niekur nepaaiškindamas, koks yra šios "visatos medžiagos" kilmės *šaltinis*, ir ar ji iš viso turi kokią nors kilmę. "Visatos medžiaga" paprasčiausiai yra — ir baigta. Štai kas mūsų nepatenkina ir štai kodėl mes leidžiamės ieškoti kūrimo iš nebūties Teilhardo sistemoje, mėgindami kiek griežčiau pažvelgti į aną pradinį išeities tašką.

Vienoje savo raštų vietoje Teilhardas šitaip aiškina žmogaus veikimą: "Savo veikime aš jungiuosi su kūrybine Dievo jėga, tampu su ja viena, tačiau ne tik kaip jos įrankis, bet ir kaip jos pratęsimas" (VI,46). Šis posakis apibūdina visą Teilhardo sampratą, kuria jis nusako Kūrėjo santykį su kūriniu: *kūrinio veikimas yra Kūrėjo veikimo tęsinys*. Užtat kūrinio veikimas ir vadinasi kūrimas. Tai kartoja Teilhardas labai dažnai. "Pirmoji Priežastis savo veikimu įsijungia ne į pasaulio pradus, bet tiesiog įtaigoja gamtą, taip kad galima sakyti: Dievas mažiau daiktus kuria, o daugiau leidžia jiem patiem kurtis" (IV,40). Kitoje vietoje: "Dievas leidžia daiktam darytis" (VI.225). Sąvokos 'kurtis', 'darytis' yra pagrindinės, kuriomis Teilhardas reiškia savą kūrimo sampratą. Dievas gyvena daiktų gelmėse ir "leidžia jiem patiem dalyvauti savo dieviškume" (IV, 197). Bet kadangi dievišk-

kumas visų pirma reiškiasi kūryba, tai ir daiktai, veikdami kaip dalyviai dieviškume, pratęsia dieviškąją kūrybą. Tarp dieviškojo kūrimo ir daiktų veikimo nėra tad esminės trūkos (cezūros): tai, ką daiktai pagamina, yra Dievo sukuriama, nes daiktų veikimas juk esąs dieviškojo kūrimo tęsinys. Todėl Teilhardas ir teigia: "Dievas mus sukuria, veikdamas į mus per evoliuciją" (V, 109). Nuosekliai tad jis ir atmeta tokią kūrimo sampratą, kuri ieško daikto buvimo *pradžios*. Jam šitokia samprata esanti "neleistinas fenomenalinės plotmės užteršimas metafizine" (IV, 197), tarsi daiktų dalyvavimas dieviškume ir jų veikimas kaip dieviškojo kūrimo pratęsimas iš tikro būtų fenomenalinė, t.y. apraiškų sritis, o ne metafizinė ir net teologinė hipotezė! Kūrimas, pasak Teilhardo, vyksta visur ir visados. Jis yra įliejamas į antrinių priežasčių veikimą. Dieviškojo kūrimo niekur negalima užčiuopti kaip dieviškojo, o tačiau jis yra visur (plg. t.p.). Tačiau kodėl ši pažiūra nėra metafizinė? Juk jeigu naujų dalykų kilimo pasaulyje niekur negalima apčiuopti kaip *dieviškojo* kūrimo, tai aiškinti šį kilimą kaip tik dieviškojo kūrimo prasme ir reiškia žiūrėti į šį kilimą ne fenomenologiniu, bet metafiziniu atžvilgiu. Fenomenologiškai žiūrint, čia nematyti jokio kūrimo. Dievo ryšys "su mokslam žinomu faktų pasauliu"[53] niekados negali būti parodytas be metafizikos jau pačioje pradžioje, o ne gale arba aname Omegos taške. Juk jeigu kas tvirtintų, esą inžinieriaus pagamintas automobilis yra Dievo sukurtas, tas turėtų savą metafiziką (ir labai keistą!), visiškai neįmanomą išvesti iš inžinieriaus veiklos, vadinasi, iš fenomenalinės srities. Jeigu tad mes žvelgiame į pradinį evoliucijos tašką ir klausiame, *kokiu veiksmu* evoliucija prasidėjusi (nes amžina evoliucija yra loginis prieštaravimas), tai čia nėra neleistinas fenomenalinės srities užteršimas metafizine, kaip ginasi Teilhardas, bet būtinas klausimas. Nes tik šį klausimą išaiškinus, atsiskleis tiek pati evoliucijos esmė, tiek jos atbaiga aname Omegos taške.

Koks tad yra santykis tarp kūrimo ir išsivystymo Teilhardo sistemoje? Kadangi, kaip sakyta, daiktų veikimas yra dieviškojo kūrimo pratęsimas, o šis veikimas yra evoliucinio pobūdžio, tai gauname visiškai nuoseklią išvadą, kad *išsivystymas yra dieviškojo kūrimo būdas.* Išsivystymas ir kūrimas yra esmėje tas pat dalykas, tik svarstomas vis iš kitos pusės. Sakydami 'kūrimas', turime prieš akis daugiau *Dievą;* sakydami 'išsivystymas', kreipiame dėmesio daugiau į *daiktą.* Tačiau abu šie atžvilgiai susibėga viename veiksme, kuris galų gale yra Dievo veiksmas. Štai kodėl šiandien, Teilhardo įtakoje, ir pradeda įsigalėti sąvoka 'evoliucinis kūrimas' arba kūrimas laiko eigoje, tęstinis kūrimas, kai daiktas pamažu tampa tuo, kuo yra, arba, kaip A. Paškus gražiai sako, "būtis ieško savo esmės ir prasmės".[54] Evoliucija kaip tik ir yra tokio tęstinio kūrimo arba esmės ieškojimosi būdas. Leisdamas daiktam išsivystyti, Dievas juos kuria ne iš sykio arba staiga, kaip buvo anksčiau manyta (plg. šv. Tomas, S. Th. I, 45,3), bet kuriamąjį savo veiksmą pratęsdamas laike. Seniau kūrimas buvo suprantamas kaip antlaikinis Dievo veiksmas, kuriuo prasideda ne tik būtis, bet ir pats laikas (plg. šv. Augustinas, Conf. XI,13). Tuo tarpu dabar kūrimas yra atsiejamas nuo laiko pradžios, perkeliamas į jo eigą ir padaromas laikui imanentiniu: tęstinis kūrimas yra iš esmės laiko sąvoka. Galimas daiktas, kad kaip tik čia glūdi pagrindas, kodėl šiandien laiko ilgis (bilijonai metų!) virsta savotiškai nepriklausomu veiksniu, turinčiu jėgos kildinti visas pasaulio būtybes, keičiant jų ontologinę plotmę: "bilijonų metų perspektyvoj" pastovumas netenka galios,[55] tarsi ne kintanti būtybė kildintų laiką, o kažkoks nepriklausomas nuo būties laikas keistų būtybę, neleisdamas jai likti pastovia.

Ir štai, čia susiduriame su staigmena. Visą laiką buvo manoma, kad kūrimas yra visiškai kas kita negu išsivystymas; dar daugiau, kad išsivystymas yra kūrimo priešingy-

bė. H.E. Hengstenbergas net teigia, kad "evoliucionizmo sankirtis su ontologija esmėje yra jo sankirtis su kūrimo teorija".[56] Tuo tarpu dabar, Teilhardo pažiūrų šviesoje, staiga mum įtaigojama, esą skirtumas tarp kūrimo ir išsivystymo yra nesusipratimas. Sąvokos 'evoliucinis kūrimas', 'kūrybinė evoliucija', 'tęstinis kūrimas', 'daiktų kūrimasis' kaip tik naikinančios šį skirtumą. Evoliucija nereikalinga jokio sandėrio su kūrimu, nes ji esanti kūrimo būdas. Tai, kas anksčiau atrodė labai sunkiai išsprendžiamas klausimas, dabar pasidarė staiga savaime aiškus dalykas. Naujoji teologija džiaugsmingai sutiko šį paaiškėjimą, nes dabarties žmogui, kuris evoliuciją priima jau net kaip faktą, nereikią laužyti galvos, kaip ją suderinti su Krikščionybės skelbiamu kūrimu, nes, priimdami evoliuciją, tuo pačiu pripažįstame ir kūrimą, kadangi Dievas kuriąs daiktus išvystydamas. Kadaise šv. Augustinas apie kūrimą sakė: "Tu kuri ne kitaip, kaip tik sakydamas — nec aliter quam dicendo facis" (Conf. XI,7). Dabar reiktų šią Augustino mintį nusakyti šitaip: "Tu kuri ne kitaip, kaip tik išvystydamas — nec aliter quam evolvendo facis". Dabar net mėginama teigti, esą "yra didingiau ir dieviškiau leisti daiktam patiem darytis, negu juos daryti".[57] Evoliucijoje kaip dieviškosios kūrybos formoje išeinanti aikštėn Viešpaties galybė visu savo didingumu. Štai kodėl P. Smulders, olandų katalikų teologas, ir mėgina nuraminti visus, kurie evoliucijoje vis dar norėtų regėti kūrimo paneigimą: "Evoliucijos mokslas nieku būdu neardo tikėjimo į kūrimą" (p.70).

Tačiau čia pat Smulders jaučiasi priverstas pridurti: "Žinoma, čia (vad. evoliucijos filosofijoje, *Mc.*) smarkiai pakinta kūrimo samprata" (t.p.). Tai esminis prisipažinimas, kuriame kaip tik ir glūdi visa šios filosofijos sunkenybė. Kas priima Teilhardo evoliucinę filosofiją bei teologiją, gali ramiai sakyti, kad priima ir kūrimą. Betgi jis turi niekad nepamiršti, kad *kūrimas šioje filosofijoje reiškia visai ką ki-*

tą negu Krikščionybėje. Kūrimo sąvoka yra Teilhardo, kaip sakyta, vartojama nuolatos. Tačiau jos turinys yra visiškai kitoks: žodis 'kūrimas' jam turi kitą prasmę, negu krikščioniškojoje ontologijoje. Mūsų dienų nelaimė ir yra ta, kad esame — tyčiomis ar netyčiomis — pasilaikę eilę senų terminų, į kuriuos dedame jau visiškai kitą turinį. Kaip šios knygos antrame skyriuje sakyta, evangelikų teologo W. Marxseno teorijoje Kristaus prisikėlimas irgi yra pripažįstamas. Kas tad priima šią teoriją, tuo pačiu priima ir prisikėlimą. Tačiau Marxsenui prisikėlimas reiškia, kad Jėzaus reikalas istorijoje nežlugo. Bet 'Jėzaus reikalo' nežlugimas ir Jėzaus kaip mirusio asmens pažadinimas iš kapo yra du visiškai skirtingi dalykai. Tuo tarpu abu šie dalykai reiškiami vienu ir tuo pačiu žodžiu 'prisikėlimas'. Tai tikrai babiloniška sąvokų maišatis. Tas pat įvyksta ir su kūrimu. Kas sako 'kūrimas', o mano 'išsivystymas', tas teikia šiam terminui visai kitą prasmę. Kodėl tad šią naują prasmę dėti į seną terminą? Ar tam, kad patys neišsigąstume ir kitų neišgąsdintume? Jei šis sąvokų mišinys teologijoje vartojamas kaip priemonė tikintiesiem apraminti, tai čia nusikalstama net ir tiesumui, ir tokia teologija užsitarnauja priekaišto, kad ji mulkina žmones, kalbėdama apie kūrimą, prisikėlimą, Jėzaus gimimą iš Mergelės visiškai kita prasme, negu žmonės yra tai tikėję. Juk Krikščionybės tiesos glūdi ne pasilaikyme to paties žodžio, bet pripažinime to paties turinio arba tos pačios prasmės. Todėl dabar mum ir reikia išsiaiškinti, ką Teilhardas supranta, vartodamas terminą 'kūrimas'. Kas yra šis jo 'kūrimas', jeigu jis gali vykti išsivystymo būdu?

Krikščioniškojo kūrimo samprata yra atremta į *nebūtį*: kur nėra nebūties, ten negali būti nė kūrimo krikščioniškąja prasme. Tad kiekviena ontologija, kuri savo pagrinduose nepažįsta arba nepripažįsta nebūties, neturi ir negali turėti kūrimo sąvokos. Kiekviena šitokia ontologija yra nekrikščioniška, nors ir kalbėtų krikščioniškais terminais, nes vieno

termino 'kūrimas' čia neužtenka. Kad kūrimo samprata būtų krikščioniška reikia kalbėti ne tik apie *kūrimą* apskritai, bet ir apie kūrimą *iš nebūties*. Tai savaime aišku, taip kad plačiau apie tai kalbėti nėra reikalo. Belieka tik pasižvalgyti, ar Teilhardo filosofija pažįsta nebūtį ir daiktų kilimą ne tik iš jo prileidžiamos "visatos medžiagos", bet ir iš nebūties, nes tik tokiu atveju jo pasaulėžiūra gali atitikti Krikščionybės ontologiją.

Nevienoje savo raštų vietoje Teilhardas kalba apie *niekį* (le néant). Tačiau ši jo kalba yra labai savotiška: jis prikergia niekiui kokį nors būdvardį kaip pažyminį (determinatio). Jis vadina niekį "fizinis niekis (le néant physique)", "tikras niekis (le vrai néant), "kurti galimas niekis (le néant créable) ir t. t. Šis neva 'tikslesnis' niekio aptarimas būdvardžiais iš karto krinta į akį ir kelia nuostabos. Juk niekis kaip toks neturi ir negali turėti jokio tikslesnio apibrėžimo. Niekis nėra nei fizinis, nei psichinis, nei dvasinis; niekis nėra nei tikras, nei netikras; niekis nėra nei galimas kurti, nei negalimas. Niekis yra paprasčiausiai niekis — *būties stoka*, kuri negali būti nei laipsniuojama, nei kaip nors tiksliau aptariama. Scholastinėje filosofijoje vad. "absoliutinis niekis (nihilum absolutum)" yra *loginė* kategorija: tai prieštaravimas (contradictio in terminis), kuris su ontologine niekio arba nebūties sąvoka neturi nieko bendro. Prieštaravimas negali būti sukurtas net ir paties Dievo, kadangi čia Dievas *tuo pačiu veiksmu* turėtų būtybę iš nebūties šaukti ir kartu naikinti. Ši kategorija nurodo ne būtybės kilmę, bet tik jos *pobūdį* — viena kitą neigiančias jos savybes (medinė geležis), kurios padaro šią būtybę negalimą egzistuoti net ir kūrybine Dievo galia. Taip pat scholastikoje žinoma "galimo pasaulio (mundus intelligibilis)" sąvoka irgi neturi nieko bendro su nebūtimi, nes ir ši sąvoka nurodo tik į galimos sukurti būtybės prigimtį (susiderinančias jos savybes), o ne į tai, iš kokio *šaltinio* ši būtybė kyla. Todėl

nėra įmanoma scholastikos "galimo pasaulio" tapatinti su Teilhardo 'niekiu', nes Teilhardo 'niekis' reiškia tai, *iš ko* pasaulis kyla: jis reiškia šaltinį arba pradmę, tuo tarpu scholastikos "galimas pasaulis" pažymi tik pasaulio prigimtį arba jo esminį pobūdį loginiu atžvilgiu. Scholastikos "galimas pasaulis" (kaip ir negalimas dėl prieštaravimo) yra loginė kategorija, Teilhardo 'niekis' — ontologinė. Jų tad maišyti nedera ir vieną kita aiškinti negalima, kaip tai mėgina daryti Teilhardo šalininkai, norėdami Teilhardo 'niekį' suprasti krikščioniškąja prasme.[58] Aptardamas niekį įvairiais būdvardžiais, Teilhardas kalba ne apie tai, ar pasaulis logiškai yra galimas ar negalimas, bet apie tai, *iš ko jis realiai atsiradęs*. Ir šitą pasaulio pradmę Teilhardas kaip tik ir vadina anuo būdvardžiuotiniu 'niekiu'. Tačiau kodėl jis naudoja būdvardžius, kalbėdamas apie tai, kas jokiu pažyminiu negali būti specialiau aptarta? Atsakymą į šį klausimą randame Teilhardo sampratoje, kuria jis apibūdina patį kūrimą.

Kūrimą Teilhardas aptaria šitaip: *"Kurti yra vienyti* — créer s'est unir" (VI, 304). Tai visiškai kitokia kūrimo aptartis negu ta, kuri yra kilusi iš Krikščionybės ir įsitvirtinusi visoje ankstesnėje metafizikoje. Anksčiau kūrimas buvo suprantamas kaip *daikto kildinimas iš nebūties*: productio rei ex nihilo sui et subjecti. Daiktas, kurio anksčiau nebuvo nei kaip tokio (nihilum sui), sakysime: kaip medžiagos, kaip gyvūno, kaip žmogaus ir t.t., nei kaip medžiagos, iš kurios jis būtų pagamintas (nihilum subjecti), sakysime: iš kokios nors energijos ar materijos, ar gyvybės, ar sąmonės — šis daiktas staiga *yra* ir *būna*. Nebūtis yra pakeičiama būtimi; būtybė realiai yra. Prieš kūrimą jos absoliučiai nebuvo jokia prasme, o dabar ji yra. Štai kas yra kūrimas, kuriuo remiasi Krikščionybė, vadindama Dievą "dangaus ir žemės Kūrėju". Todėl kūrimo metafizika visados yra *būties* metafizika, nes klausimas čia sukasi aplink būtį, kylančią kūrimo veiksmu iš nebūties. Tuo tarpu Teilhardas kūrimą kaip kil-

dinimą iš nebūties pakeičia vienijimu arba jungimu (unir). Teilhardas mąsto ne tai, kad būtybė, absoliučiai nebuvusi, pradeda *būti*, bet tai, kad būtybė įgyja *vieningą* pavidalą. Šį vienijimo vyksmą jis ir vadina kūrimu. Tai nėra termino netikslumas. Tai sąmoningas pakaitalas. Pats Teilhardas tvirtina, esą "reikia vienijimo metafiziką pastatyti vietoje būties metafizikos" (VI, 305). Kitaip tariant, reikia pagrindinį filosofijos klausimą "kad yra" pakeisti klausimu "kaip yra". Ne tai esąs stebuklų stebuklas, kaip pastebi Heideggeris, *kad* šis tas yra, bet tai, kad anasai 'šis tas' *vieningai* yra. Problema 'kad' Teilhardo metafizikoje yra pakeičiama problema 'kaip'. Pačios metafizikos Teilhardas anaiptol nebijo, nors nevienoje vietoje jis ją ir neigia, mėgindamas šauktis grynai fenomenologinio aprašymo. Tačiau jis mėgina, kalbėdamas apie kūrimą, būties metafiziką, atremtą į būtybės kilimą iš nebūties, pakeisti vienijimo metafizika, atremta į būtybės kilimą iš jungimo.

Šitaip tačiau apvertus pagrindinį filosofijos klausimą, nėra jokio kelio, vedančio į nebūtį. Jeigu kūrimas yra vienijimas, tai jis nėra kildinimas iš nebūties, nes nebūties negalima vienyti. Jau pati vienijimo sąvoka reikalauja, kad būtų tai, kas vienijama. Kūrimas kaip būties kildinimas iš nebūties yra pats pirmykštis dalykas, pati pradžia: už jo toliau eiti net ir mintimis nebegalima, nes nebegalima prašokti nebūties. Tuo tarpu vienijimas esmėje yra antrinis dalykas, nes jis reikalauja kažko, kas yra *pirmesnis* (bent savo prigimtimi, nors ir nebūtinai laiku) už vienijimą. Šis 'kažkas' — bent logiškai — jau *yra*, nes tik tada jis gali būti vienijamas. Jeigu betgi vienijimas vadinamas kūrimu, tai šitaip suprastas kūrimas nėra pati pradžia, nes už jo stovi ir turi stovėti anas 'kažkas' kaip pirmesnis dalykas, kaip pagrindas vienijimui, kaip jo išeities taškas. Kūrimas vienijimo prasme atsiremia ne į nebūtį, bet į aną 'kažką'. Nebūtis juk negali būti vienijama, nes būties stokoje nėra ko

vienyti. Būties stokoje galima tik, Absoliutui veikiant, padaryti, kad būtybė paprasčiausiai *būtų*. Jeigu betgi norime vienyti, tai tuo pačiu norime duoti ne būtį, bet *pavidalą* būčiai, jau esančiai ir vienijimo veiksmu įgyjančiai tokią ar kitokią išvaizdą. Apipavidalinimas kaip vienijimo pasėka yra todėl visai kas kita negu buvimas kaip kildinimo iš nebūties pasėka. Kūrimo kaip vienijimo samprata veda mus, kaip matome, ne į nebūtį, bet į aną 'kažką', kuriuo viskas prasideda ir kuris vienijimo išsivystyme arba, Teilhardo žodžiais tariant, augime kaip tik ir reiškiasi įvairių įvairiausiais pavidalais.

Kas yra anasai paslaptingas 'kažkas'? Teilhardas elgiasi visiškai logiškai, vadindamas jį '*daugiu — le multiple*', nes tik daugis gali būti vienijamas. Jei šis 'kažkas' būtų 'vienis', tai vienio vienijimas būtų tik tautologija savo išraiška ir nesusipratimas savo turiniu. Kaip nebūties negalima vienyti todėl, kad ten nėra ko vienyti, taip negalima vienyti nė vienio, nes jau pati jo sąvoka išreiškia visišką jo vienybę. *Vienyti galima tik daugį*. Nuosekliai tad Teilhardas vienijimo objektą ir vadina 'daugiu', prikergdamas jam, kaip įprasta, dar ir pažyminį 'pur — grynas'. Tai reiškia: *kūrimas yra gryno daugio vienijimas*. Tačiau kaip tik čia ir kyla pats sunkiausias klausimas: ar šis kūrimo aptarimas yra tos pačios prasmės, kaip ir krikščioniškasis aptarimas? Teilhardo ordino bendrabrolis H. de Lubacas deda didelių pastangų įrodyti, esą Teilhardo filosofijoje 'vienijimas' atitinka krikščioniškąjį kūrimą, nes Teilhardo 'daugis' atitinka nebūtį.[59] Gindamas Teilhardą nuo ontologinio monizmo priekaištų, padarytų Ch. Journet, M.L. Guérard des Lauriers ir kt. (plg. p. 281), Lubacas cituoja eilę posakių, kurie turį parodyti, kad Teilhardas anaiptol neneigė kūrimo: "Dievas gali išsiversti ir be pasaulio", "Jam pakanka Jo paties", "Kūrėjas laisvai pasirinkęs" kurti pasaulį, "Dievas buvo vienas" ir t.t. (p.282,284). Tačiau visi šie posakiai nė kiek neliečia mū-

sų klausimo, nes jie tik teigia, kad pasaulis nėra kažkokios dieviškos būtinybės, bet dieviškos laisvės padaras. Visi šie posakiai betgi nepaaiškina, *kokiu būdu* Dievas pasaulį kūrė: kildindamas jo būtį iš nebūties ar vienydamas jau *esantį* 'kažką', aną 'daugį'? Į šį klausimą galima atsakyti tik tada, kai išsiaiškinsime, kas gi yra tasai 'daugis': jau esąs 'kažkas' ar nebūtis būties stokos prasme?

H. de Lubacas mėgina Teilhardo 'daugį' aiškinti nebūties prasme ir cituoja jo žodžius: "Ten, kur esama visiškos nevienybės visatos medžiagoje (be galo nutolusiai nuo Omegos), *nieko* nėra" (p. 283). Šodis 'nieko' yra pabrėžtas paties Teilhardo. Sutikime, kad tai tiesa, kad pradžioje iš tikro yra niekis. Kodėl betgi šis niekis Teilhardo taip atkakliai yra rišamas su nevienybe visatos medžiagoje? Juk jeigu ten nieko nėra, tai nėra nei anos visatos medžiagos, nei nevienybės joje, nei nutolimo nuo Omegos arba Dievo. Jeigu nieko nėra, tai kodėl reikia kalbėti apie šio niekio vienijimą? Kodėl reikia būties kilimo metafiziką norėti keisti vienijimo metafizika, kurią sukurti Teilhardas svajojo, kaip tai pastebi ir H. de Lubacas (plg. p. 282)? Lubaco liudijimu Teilhardas savo laiškuose nesykį yra prisipažinęs, kad jo sąvoka 'kūrybinis vienijimas' yra reikalinga pataisų pasaulio pradžios ir žmogaus sielos atžvilgiu (plg. p. 289). Tačiau jis pats šių pataisų nesiėmė daryti. Priešingai, jis pasiliko prie kūrimo kaip vienijimo visą laiką. O pasiliko todėl, kad, atsisakęs vienijimą tapatinti su kūrimu, Teilhardas būtų sugriovęs visą savo sistemą, kadangi vienijimas yra jam pagrindinė išsivystymo forma, pradedant anuo 'grynu daugiu' ir baigiant sąjunga su Omega. Tai aiškiai matyti jo veikale "Le Phénomène humain": "Pasaulį kurti, jį atbaigti ir išgelbėti, tai skaitome jau Povilo ir Jono raštuose, reiškia Dievui pasaulį vienyti ir jį su savimi suvienyti".[60] Dar įdomesnis yra Teilhardo atsakymas į jo paties pastatytą klausimą: "Kokiu būdu Jis jį vienija?" Šis atsakymas skamba:

"Tuo, kad Jis savo esmės dalimi pasineria į daiktus; tuo, kad Jis pasidaro 'elementu' ir tada, dėka medžiagos širdyje rasto atramos taško, perima vadovavimą ir planą to, ką šiandien vadiname evoliucija" (p. 290). Šie žodžiai kaip tik ir nusako tikrąją Teilhardo mintį: vienijimas yra ne tik kūrimas, bet ir išganymas ir atbaigimas; šis vienijimas vyksta tuo, kad pats Dievas nusileidžia į daiktus, virsdamas jų pradu, ir, atsirėmęs į medžiagą, veda pasaulio išsivystymo vyksmą. Jeigu šią Teilhardo mintį dar galima pateisinti išganymo atveju, suprantant ją kaip Kristaus įsikūnijimą ir Jo gyvenimą malonės pavidalu, tai, pritaikinta kūrimui, ji atskleidžia aiškią *būtinę* ano 'daugio' sampratą, neleisdama 'daugį' aiškinti nebūties prasme. Tik pasvarstykime! Kūrimas yra vienijimas. Gi vienijimas yra Dievo pasinėrimas "savo esmės dalimi" į daiktus, kuriuos vienijama. Nuosekliai tad ir ano 'gryno daugio' vienijimas yra Dievo pasinėrimas į jį, Dievo pasidarymas jo 'elementu' ir perėmimas vadovauti jo išsivystymui. Kaip tad galima būtų šį 'daugį' suprasti nebūties prasme? Juk nesąmonė yra kalbėti apie Dievo pasinėrimą į nebūtį, apie Jo virtimą nebūties 'elementu', apie vadovavimą nebūties išsivystymui! Kur "nieko nėra", kaip pats Teilhardas sako, ten negali būti jokio nusileidimo, jokio virtimo 'elementu', jokio vadovavimo, nes visos šios sąvokos savaime reikalauja to, *į ką* būtų nusileidžiama, *keno* 'elementu' būtų virstama, *kam* būtų vadovaujama. Jeigu tad Teilhardo 'daugis' stovi pačioje pradžioje, tai jis negali būti nebūtis, bet jau esantis 'kažkas' arba 'šis tas'.

Tolimesnis paties Teilhardo aiškinimas, kaip šis daugis santykiuoja su Dievu, dar labiau paryškina negalimybę suprasti jį kaip nebūtį. Teilhardas vadina Dievą "būties poliumi", aplinkui kurį viešpataujanti "rami vienybė". Tačiau kaip priešingybė šiam būties poliui stovįs Dievo akivaizdoje kitas polius, aplinkui kurį viešpataujanti visiška nevienybė arba anasai Teilhardo nuolat kartojamas daugis. Šisai

Dievui priešingas polius esąs "galimybė (virtualité)". "būties prašymas", kuriam Dievas tarsi negalįs atsispirti: jis vienijąs šį pakrikusį polių ir tuo būdu kuriąs.[61] Svarbiausia betgi, kad Teilhardas šį daugį padaro Dievui *priešingu poliumi*: kurdamas, Dievas kaip tik "būtinai veikia šį priešingą polių"; Jis net "kovoja savo kūrimu" su šiuo poliumi "kaip priešingybe ir iššūkiu" (p. 103-104). Dar daugiau: "Dievas egzistuoja", sako Teilhardas, "griežta prasme tik save vienydamas" (p. 102). Vadinasi, vienijimas yra ir Dievo buvimo pagrindas. "Tačiau tai neviskas. Tuo faktu, kuriuo Ji save vienija, kad egzistuotų, Pirmoji Būtis ipso facto kildina kitą priešybę — ne savyje pačioje, bet kaip priešingybę sau pačiai (aux antipodes de lui même)" (p. 103). Tai ir yra anasai daugis. Tačiau Teilhardas pamiršta, kad *Dievas neturi ir negali turėti jokio priešingo poliaus*, į kurį Jis kreiptų savo veikimą. Tai žinojo jau šv. Augustinas, sakydamas: "Nihil ergo habet Deus contrarium" (plg. De fide et symbolo, 7). Net ir nebūtis nėra Dievui priešingas polius, nes ir ji yra Jam palenkta bei Jo įgalinta: Dionizijus Areopagita net kalba, kad nebūtis esanti Dievo 'sukurta'; posakis, be abejo, metaforinis, tačiau prasmingas kaip nurodymas, kad bet kokia Dievo priešingybė esanti nesusipratimas. Jeigu tad Teilhardas 'gryną daugį' laiko Dievui priešingu poliumi, tai jis atkrinta į aną mitologinę Aristotelio "pirminę medžiagą" (proté hylé), kurią Krikščionybė savo mokslu apie kūrimą iš nebūties kaip tik ir yra paneigusi. Teilhardas grįžta prie jos kitu keliu ir vadina ją kitu vardu. Esmėje betgi ji lieka visados ta pati, būtent, kažkoks pirmykštis pradas, stovįs šalia Dievo kaip Jo priešingybė, iš kurios vienijimo veiksmu ir yra kuriamas pasaulis.

Šitoje tad vietoje kaip tik ir atsiveria didžiulė praraja tarp kūrimo sampratos, kaip ją pateikia krikščioniškasis tikėjimas, ir Teilhardo sampratos, kaip ją suvokia jo evoliucinė filosofija. H. de Lubacas stropiai mėgindamas Teilhardo

sampratą suderinti su krikščioniškąja samprata, galų gale yra priverstas pastebėti: "Pripažinkime, kad jis nepriėjo ligi tol, jog savo mintį išreikštų visiškai aiškiai ir visiškai nuosekliai. Galimas daiktas — ir tai beveik tikra —, kad jis norėjo pateikti perdaug paprastą visų daiktų sintezę, kitaip tariant, perdaug fiziškai prieinamą".[62] P. Smulders prikiša Teilhardui, esą šis savo kūrimo teorijoje leidosi suviliojamas "erdvinių fantazijos įvaizdžių",[63] mes pasakytume: kiekybinės savo mąstysenos. Tačiau geriausiai Teilhardo kūrimo sampratą, aną prieštaraujantį 'gryno daugio' aiškinimą, yra apibūdinęs tas pats Smulders kitoje vietoje: "Tikėjimas į kūrimą verčia jį teigti, kad absoliutinis daugis yra niekis; tačiau jo metafizika padaro iš šio daugio vistiek šį tą" (p.104). Būdamas krikščionis, Teilhard*as subjektyviai* pripažino kūrimą iš nebūties. Būdamas evoliucijos filosofas, jis betgi negalėjo pradėti nebūtimi, nes tokiu atveju būtų netekęs prasmės kūrimas kaip vienijimas ir griuvusi visa sistema, surėsta iš įvairių pakopų kaip vienijimo pasėkų. Todėl Teilhardo posakis, kad grynas daugis esąs niekis, yra padiktuotas ne jo metafizikos, bet jo tikėjimo; jis kyla ne nuosekliai iš jo filosofijos, bet yra į ją įspraustas iš viršaus, kaip priedas, norint apsiginti nuo priekaištų — taip lygiai kaip toks priedas yra Teilhardo paaiškinimai apie blogį.[64] *Nebūtis, blogis ir laisvė nesudaro Teilhardo filosofijos organinių pradų*, todėl jis jų nė nenagrinėja. Jis juos užsimena tik tada, kai jam prikišama, esą jo sistema esanti monistinė, naiviai optimistinė ir deterministinė. Tačiau šios užuominos bei paaiškinimai nėra jo metafizikos nuoseklus išvystymas, bet tik mėginimas krikščioniškus pradus įsprausti į evoliucinę sistemą, kas krikščioniškai mąstančiojo žmogaus anaiptol nepatenkina ir neįtikina.

5. DIEVAS KŪRĖJAS AR DIEVAS ŽIEDĖJAS?

Jeigu Teilhardo ontologijoje nėra nebūties ir jeigu kūrimas yra daugio vienijimas, kas tada yra Dievas pasaulio atžvilgiu ir pasaulis Dievo atžvilgiu? Kas yra Dievas aname visuotinio išsivystymo vyksme? Pats Teilhardas visur vadina Jį *Kūrėju*. Tai daryti jį verčia, kaip sakėme, krikščioniškasis tikėjimas. Tačiau ar Dievas yra Kūrėjas ir Teilhardo filosofijoje? Mes galime be niekur nieko sutikti, kad Dievas yra galutinė evoliucijos sąlyga arba evoliuciją įgalinąs pagrindas, kaip kad Jis yra ir kiekvienos būtybės *buvimo* galutinis pagrindas. Bet tai dar nereiškia, kad Dievas kaip, sąlyga ar pagrindas jau tuo pačiu yra ir Dievas Kūrėjas. Evoliuciją įgalinti arba ją grįsti dar anaiptol nereiškia kurti iš nebūties, nes *jokia evoliucija neina iš nebūties į būtį*. Evoliucija ir Teilhardo sistemoje eina iš pradinio daugio į suvienytus jo pavidalus. Kas tad yra Dievas, kuris šį vienijimo vyksmą grindžia ir veda?

Vienoje vietoje Teilhardas yra Dievą pavadinęs "Dievu — Išvystytoju (Dieu évoluteur)" (VII, 254). Jo raštų tyrinėtojai pastebi, kad šis Dievo pavadinimas pasitaiko tik vieną vienintelį kartą.[65] Tačiau jis kaip tik ir yra būdingas visai Teilhardo sampratai, liečiančiai Dievo santykius su pasauliu. Juk jeigu kūrimas, kaip tai neatlaidžiai tvirtina pats Teilhardas, yra pradinio daugio vienijimas, tai Dievas pradeda savo santykį su pasauliu ne šiojo sukūrimu iš nebūties, bet anuo daugiu, į kurį kaip tik ir krypsta vienijamasis Dievo veiksmas. Visos būtybės kyla Teilhardo sistemoje ne iš nebūties, bet iš daugio kaip suvienyti jo pavidalai. Galime priimti Teilhardo hipotezę, kad Dievas, šį daugį vienydamas, teikia jam dvi energijos rūšis: tangentinę (skirstomąją) ir radialinę (jungiamąją). Šių dviejų energijos rūšių valdoma "visatos medžiaga" ir pradeda išsivystyti. Tačiau ši hipotezė nė kiek neliečia kūrimo esmės. Ji tik apra-

šo (tiksliau kalbant, tik spėja), *kaip* dieviškasis kūrimas vyksta, nieko nepasakydama, *kas* jis yra savyje. Be abejo, yra visiškai tiesa, kad kosmologinėje arba fenomenologinėje srityje mes visados turime reikalo tik su kūriniais, bet ne su pačiu kūrimu ir kad todėl *mokslas* visai teisėtai nei kūrimo iš nebūties, nei Dievo Kūrėjo kaip hipotezių išaiškinti pasaulio apraiškom nėra reikalingas. Visai kas kita betgi yra su filosofija ar (juo labiau) su teologija. Jeigu ji kalba apie pasaulį *kaip kūrinį*, tai ji turi jau iš pat pradžios žinoti, kodėl ji jį 'kūriniu' vadina. Nes nekiekvienas pasaulis gali būti vadinamas kūriniu, pav. Plotino ontologijoje, kurioje būtybės yra paties Absoliuto išplaukos, arba dialektiniame materializme, kur būtybės yra tos pačios amžinos medžiagos priešingybinės apraiškos. Todėl teisinti Teilhardą, esą jis "pasirinko parodyti Kūrėją Omegos taške",[66] vadinasi, evoliucijos pabaigoje, yra negalima, nes ir šiame taške Dievas, pasak Teilhardo, pasirodo irgi tik kaip vienytojas: *Omegos taške Dievas viską sujungia su savimi.* Jau esame anksčiau citavę Teilhardo žodžius, kad pasaulį kurti Dievo atžvilgiu reiškia vienyti jį patį ir galop jį suvienyti su savimi.[67] Kitaip tariant, evoliucijos vyksme Dievas pasaulį vienija savyje, o evoliucijos gale Jis jį suvienija su savimi. Kur tad čia galima rasti Dievą Kūrėją, kuriantį iš nebūties? Visur yra tik Dievas Vienytojas. Štai kodėl mes kaip tik ir kreipiamės į pradinį tašką, į aną Teilhardo Alfą, ir klausiame: gal gi čia esama Dievo Kūrėjo, nebe vienijančio, bet *kuriančio* tikra prasme iš nebūties. Bet Jo kaip Kūrėjo nerandame ir čia, nes ir čia Teilhardas kalba tik apie daugio vienijimą. *Vienijimas yra tad pasaulinio proceso lytis — nuo pradžios ligi galo.* Jokiame taške nerandame nė Dievo Kūrėjo. Sekdami Teilhardu ir eidami evoliucijos keliu — tiek priekin, tiek atgal — atsidaužiame arba į visuotinę vienybę Omegos taške arba į gryną daugį Alfos taške. Todėl Teilhardas nuosekliai ir teigia, kad vienas daiktas yra į pasaulį įvedamas

kito daikto (plg. IV, 224). Kad kas nors kiltų iš nebūties, vadinasi, kad kas nors būtų į pasaulį įvedamas nebe kito daikto, o paties Kūrėjo, Teilhardas savo filosofijoje nežino, nes jis nežino nebūties kaip būties stokos.

Iš viso to plaukia svarbi išvada Dievo sampratos atžvilgiu. Jeigu evoliucija, kaip anksčiau sakėme, yra Teilhardui ir jo šalininkam dieviškojo kūrimo *būdas* ir jeigu šis būdas yra ne kas kita kaip vienijimas, tai tada kūrimas išsisemia vieno daikto žiedimu į kitą. Veikdamas per minėtas abi energijos rūšis, Dievas, tiesa, keičia daiktus, bet jis jų nekildina iš nebūties. Alfos taške arba pradžioje stovi daugis, išskidęs savo įvairybėje, chaotiškas ir belytis. Dievas jį vienija ir tuo būdu kildina tvarką, lytis ir pavidalus. Štai kodėl Teilhardas evoliuciją ir vadina "įrengimo vyksmu (processus d'arrangement)" (VI, 117). Šis posakis primena mum Šventraščio pasakojimą, kaip Viešpats įrengė rojų ir jame apgyvendino žmogų (plg. Pr. 2, 8-20). Kaip Pradžios knygos vaizduose pasaulis iš sykio yra buvęs tuščias: jame neaugę nei žolių, nei krūmų, tik ūkanos sklidusios pakraščiais (plg. Pr. 2, 5-6), taip ir Teilhardo ontologijoje iš sykio yra buvęs tik grynas daugis, o paskui pasaulis buvęs pamažu įrengtas, tapdamas vis vieningesnis, vis darnesnis, vis gražesnis, vis labiau persunktas meilės ir taikos. Šis pasaulio įrengimas nesąs, pasak Teilhardo, pasibaigęs; jis vykstąs ir toliau, todėl ir kūrimas nesiliaująs. Tai, kas Šventraštyje pasakojama vaizdais, Teilhardo sistemoje virsta metafizinėmis sąvokomis; tai, ką Pradžios knyga aprašo *po to*, kai Viešpats "pradžioje sukūrė dangų ir žemę" (Pr. 1,1), Teilhardas perkelia į visą Dievo veikimą santykiuose su pasauliu. Pradžia kaip kilimas iš nebūties Teilhardui dingsta, nes kurti reiškia įrengti. Nuosekliai tad Teilhardas niekur nė nekalba apie Dievo "tebūnie — fiat", kurio atobalsis būtų *būtis*. Jis kalba tik apie vienijimą, jungimą, įrengimą, tirštėjimą, telkimąsi, vadinasi, tokius veiksmus, kurie tiek logiškai, tiek ontologiškai reikalau-

ja jau *esančios* būties. Dar daugiau: jie reikalauja *medžiaginės* būties, vadinasi, kiekybinės būties, nes tik šitokia būtis gali būti vienijama. Dvasinė asmeninė būtis, būdama vientisa (ens simplex) pačia savo esme, negali būti vienijama iš viso. Vadinasi, jau ir kūrimo sampratoje išeina aikštėn materialistinis Teilhardo monizmas ir kiekybinė jo mąstysena.

Kas tad yra tasai Dievas, kuris gryną daugį vienija, pasaulį įrengia ir nuolatos kuria, atsiremdamas į dvi energijos rūšis arba, metafiziškai kalbant, į 'antrines priežastis'? Ne kas kita kaip *platoniškasis demiurgas*. Kaip Platono filosofijoje demiurgas nekildina daiktų iš nebūties, o juos tik žiedžia vieną iš kito, gamindamas tuo būtu "nesuskaitomą kūnų įvairybę" (Timajas, 57c), taip ir Teilhardo ontologijoje Dievas veikia pirminį daugį ir išvystydina iš jo vis naujų pavidalų. Tarp Platono Dievo ir Teilhardo Dievo esama didesnio panašumo, negu lig šiol pastebėta. Skaitant pasaulio kilimo aprašymą Timajo dialoge, tiesiog sunku nusikratyti įspūdžiu, kad Teilhardas tik išplėtė ir kiek abstrakčiau nusakė tai, ką Platonas teigė sutrauktai ir vaizdingai. Platonas juk prileidžia, kad pirmapradžiai elementai nebuvę "nei vienas į kitą panašūs, nei nebuvę pusiausviroje", bet "netaisyklingai svyrinėję į visas puses" (Teilhardo sistemoje: gryno daugio nevienybė); nepanašiausi elementai "sklidę kuo toliausiai vienas nuo kito" (Teilhardo sistemoje: tangentinė arba skirstomoji energija); "panašiausi elementai telkęsi kuo arčiausiai prie vienas kito vienoje vietoje" (Teilhardo sistemoje: radialinė jungiamoji energija arba tirštėjimas); "pridėjęs ranką visatai apipavidalinti, Dievas suteikė (visam tam, *Mc.*) tam tikrų pavidalų pagal skaičių ir lytį" (Teilhardo sistemoje: vienijimas arba kūrimas) (Timajas, 53a). Kaip matome, tiek išeities taškas (sąmyšis , nevienybė, daugis), tiek energijos bei jėgos (skirstomoji ir jungiamoji), tiek Dievas kaip vienytojas bei apipavidalintojas anų sumišusių jėgų bei pradų yra bendri tiek Platonui, tiek Teilhardui. To-

dėl nei Platono, nei Teilhardo filosofijoje nėra nebūties kaip pradžios: jiem abiem pasaulio kilimas yra ne kūrimas iš nebūties, bet tik pradinės maišaties (Platonas) arba gryno daugio (Teilhardas) vienijimas įvairiausiais pavidalais. Teilhardo Alfa yra platoniškoji Alfa. Teilhardo Dievas yra Platono demiurgas: abu yra ne pasaulio kūrėjai, bet tik pasaulio žiedėjai. Tuo tarpu sąvokos 'pasaulio kūrėjas' ir 'pasaulio žiedėjas' yra, kaip H. Heimsoethas teisingai pastebi, "iš esmės skirtingos sąvokos".[68] Dievas, kuris pasaulį žiedžia iš sumišusių elementų arba iš paskidusio daugio nėra Dievas, kuris pasaulį kuria iš nebūties.

Tad nieko nepadeda nuolatinė Teilhardo pastanga rodyti į Dievą kaip į evoliucijos pradžią bei pabaigą, vadinant Jį Alfa ir Omega, nes visi šie nurodymai veda tik į Dievą žiedėją, bet ne į Dievą Kūrėją. Dievas žiedėjas arba išvystytojas bei vienytojas stovi, be abejo, kaip ir Platono demiurgas, pasaulio vyksmo pradžioje ir gali būti pavadintas 'Alfa' kaip pradžios simboliu. Dievas žiedėjas veikia taip pat evoliucijos eigoje ir todėl gali būti pavadintas "evoliucijos galva", kaip tai Teilhardas ir daro. Galop Dievas žiedėjas veda pasaulio išsivystymą savęspi, jungia visa su savimi kaip su galutiniu tikslu ir todėl gali būti vadinamas 'Omega' kaip atbaigos simboliu. Tačiau visos šios Dievo funkcijos, kurias jis vykdo evolicuijos atžvilgiu, nėra kūrimas iš nebūties, o tik anos Teilhardo "visatos medžiagos" apipavidalinimas. Nuosekliai tad Dievas, kuris nekuria iš nebūties jokiame pasaulio buvimo taške, o tik jungia, vienija, apipavidalina ir tuo būdu pasaulį 'įrengia', tegali būti vadinamas demiurgu arba žiedėju, bet jokiu būdu ne Kūrėju krikščioniškąja prasme.

Šitoje vietoje reikia pastebėti, kad krikščioniškoji kūrimo iš nebūties samprata reiškia žymiai daugiau, negu tik tai, "kad visa, be jokios išimties, yra Dievo darbas"; "kad visi daiktai pašaukti į būtį laisva Dievo iniciatyva" (p. 199);

"kad pasaulis nieko neturi, kas nepriklausytų Dievo kuriamajam veiksmui".[69] Tai yra neteisėtai *susiaurinta* kūrimo sąvoka, nes visa tai tinka ir platoniškajam demiurgui arba Dievui žiedėjui. Ir Dievas žiedėjas kildina daiktus laisva iniciatyva; ir jie visi priklauso jo veikimui; ir be demiurgo pasaulis neturėtų nieko vieningo bei apipavidalinto. Jeigu tad kūrimo iš nebūties samprata tuo ir išsisemtų, kuo tada krikščioniškasis Dievas Kūrėjas skirtųsi nuo platoniškojo Dievo žiedėjo? Iš kitos pusės ši samprata yra neteisėtai *išplėsta* ir todėl naikina tiek gamtos dėsnių veiklos būtinybę, tiek žmogaus veiklos laisvę. Kosmologinėje pasaulio plotmėje esama eibės dalykų, kurie kaip tik nėra "Dievo darbas", bet būtina gamtos dėsnių veikimo pasėka: žvaigždžių kilimas ir irimas, planetų atsiradimas ir jų santykis su sava saule, vandenynų potvyniai ir atoslūgiai, žemės drebėjimai, jos plutos susidėstymas bei kaita, ugniakalnių išsiveržimai ir t.t. ir t.t. Visa tai vadinti "Dievo darbu" galima tik perkelta prasme, nes Dievas nėra visų šių dalykų autorius nei kūrimo, nei žiedimo atžvilgiu. Štai kodėl mokslas, šiuos reiškinius bei padarus aiškindamas, ir nesišaukia Dievo. Dar aiškiau tai regėti žmogaus laisvės veikloje. Visi veikalai kilę iš žmogaus laisvės, nėra "Dievo darbai", nes jie labai dažnai yra kaip tik nukreipti prieš Dievą, neigdami Jo Valią arba net ir Jį patį. Sakyti tad, kad "visa, be jokios išimties, yra Dievo darbas", reiškia padaryti Dievą autoriumi ne tik neigiamų, bei net ir nuodėmingų dalykų, sunaikinant tuo būdu tiek žmogaus laisvę, tiek ir patį Dievą, kuris prieštarautų pats sau, vieną sykį tą patį teigdamas, kitą sykį tą patį neigdamas.

Šitoks neteisėtas kūrimo iš nebūties iš vienos pusės susiaurinimas, iš kitos išplėtimas įvyksta Teilhardo bei jo šalininkų mąstyme todėl, kad jie išleidžia iš akių pagrindinę Krikščionybės mintį kūrimo atveju, būtent: kūrimas Krikščionybei reiškia ne tik tai, kad pasaulis yra Dievo *darbas* (toks jis yra ir Platono filosofijoje), bet visų pirma tai, kad

šis darbas neturi jokio kito šaltinio kaip tik nebūtį arba niekį. Štai kas yra Krikščionybei sava ir specialu jos kūrimo sampratoje. Kūrimas iš nebūties yra ne tiek pasėkos kiek *kilmės* sąvoka. Iš ko pasaulio būtis yra Dievo pašaukta: iš jau esančio ko nors ar iš niekio? — Štai klausimas, kurį Krikščionybė kelia ir į kurį ji atsako savo tiesa, kad Dievas yra "dangaus ir žemės Kūrėjas". Krikščionybei yra antrinis dalykas, kad pasaulio išsivystymo vyksme nuolatos atsiranda naujų būtybių; kad "kūrinys gali kildinti (produzieren) naują tikrovę" ir kad ši tikrovė esanti "būties prieauglis".[70] Krikščionybei yra svarbiausia, ar šios naujos būtybės yra sukurtos iš nebūties ar nužiestos iš kokios nors jau esančios būties, vistiek kaip ją vadintume; ar anas "būties prieauglis" yra jau esančio daikto išvystymas ligi jo kosmologinės pilnatvės ar kilęs ontologiškai iš nebūties. Nes tik atsakius į šį klausimą, paaiškės, ar Dievas pasaulio atžvilgiu yra krikščioniškasis Kūrėjas ar tik platoniškasis jo žiedėjas. Teilhardas šio klausimo niekur nekelia ir todėl jo neatsako. Priešingai, jis, kaip aukščiau minėta, net vengia kalbėti apie pirmapradę kilmę, tarsi kilmė būtų tiek pasaulio, tiek ypač žmogaus sampratai abejingas dalykas; tarsi filosofiškai būtų vistiek, ar anasai pradinis daugis stovi Dievo akivaizdoje kaip Jam priešingas polius, kaip Jo iššūkis, kurio kilmė lieka mįslinga, ar jis irgi yra kilęs kuriamuoju Dievo "tebūnie" iš nebūties. taip pat tarsi antropologijai būtų vistiek, ar žmogus kaip vienkartis ir nepakeičiamas asmuo yra Dievo sukurtas iš nebūties, nedalyvaujant jokiam tarpininkui, ar išsivystęs iš visuotinės sąmonės tirštėjimo, tegu ir Dievui 'leidžiant" ar net 'norint'. *Kilmės klausimas yra nemenkesnės filosofinės ir teologinės vertės kaip ir esmės klausimas,* nes tarp šių dviejų dalykų esama neperskiriamos jungties: kilmė nurodo į esmę, ir tam tikra esmė reikalauja atitinkamos kilmės, pav., kaip matysime vėliau, žmogaus asmuo.

Apeidamas kilmės klausimą, Teilhardas savo evoliucijos filosofijoje neįstengia išaiškinti nė esmės klausimo.

Suvokiant, kad kūrimo iš nebūties sampratoje visas svoris gula ant kilmės, t.y. ant *nebūties*, bus lengva įvertinti ir vad. 'evoliucinį' arba 'tęstinį' kūrimą, kuriuo dabar paprastai remiasi Teilhardo šalininkai, mėgindami kūrimą kaip gryno daugio vienijimą aiškinti kūrimo kaip kildinimo iš nebūties prasme. — Kas tad yra šis 'evoliucinis kūrimas' ir ar jis iš viso yra galimas?

'Evoliucinis kūrimas' yra staigaus kūrimo priešingybė. Staigaus kūrimo samprata yra gražiai išreikšta šv. Tomo Akviniečio posakiu, kad Dievas kuria "be judėjimo" (S. Th. I, 45, 3). Kitaip tariant, *kūrimas iš nebūties yra veiksmas, bet ne vyksmas; aktas, bet ne procesas.* Tai nuostabiai gili įžvalga, paaiškinanti mum kūrimo prigimtį. Kūrimas yra galimas tik kaip dieviškasis aktas, bet ne kaip kūriniškasis procesas. Todėl jis ir yra "be judėjimo", vadinasi, ne tęstinis, bet staigus; vykstąs ne laike, bet amžinojoje dabartyje, kurioje nėra jokios eigos, bet visa yra kartu. Visa, kas yra judėjimas visokiariopa prasme, priklauso jau kūriniui kaip jo reiškimasis, bet ne kūrimui kaip dieviškajam "tebūnie-fiat". Nuosekliai tad šv. Tomas ir pastebi, kad kūrimą galima suprasti tik negatyviai, būtent, atitraukiant nuo kūrinio bet kokį pasikeitimą, judėjimą, išsivystymą; tada pasilieka "tik grynas kūrinio santykis su Kūrėju" (S. Th. I, 45, 3c).[71] Kas sudaro šį santykį? Ne kas kita, kaip kūrinio *buvimas.* Šv. Augustinas, apmąstydamas savo "Išpažinimuose" pasaulio sukūrimą, prasmingai šaukdina dangų ir žemę: "Esame todėl, kad esame sukurti — ideo sumus quia facti sumus" (Conf. XI, 4). *Buvimas yra kūrimo pasėka.* Tai reikia ypatingai pabrėžti, nes mes dažnai įsistebime į kūrimo pasėkos prigimtį, jos sąrangą, jos pavidalą, o ne į jos *buvimą* kaip tokį. Kūrimo veiksmu Viešpats taria savą "fiat", ir kaip atsakymas į šį šūksnį išnyra iš nebūties buvimas. Svarstant

kūrimą krikščioniškąja prasme ne tiek svarbu, *koks* šis buvimas yra, bet tai, *kad* jis yra. Būties anksčiau nebuvo nei kaip tokios ar kitokios, nei kaip medžiagos, ir štai dieviškuoju "fiat" — ji *yra*. Buvimas užtat ir yra anas "grynas kūrinio santykis su Kūrėju", nes buvimą galima gauti tik iš Dievo. Todėl šv. Augustinas ir leidžia šaukti dangui bei žemei: "Prieš mūsų buvimą mūsų nebuvo, todėl mes ir negalėjome savęs patys pasidaryti" (Conf. XI, 4). Daiktas gali sau daug ko pasidaryti: jis gali išvystyti savo galimybes, kurių ribos mes nežinome; jis gali net, atrodo, peržengti savo paties esmę, kaip tai prileidžia ir scholastinė filosofija sava 'substancijos kitimo (mutatio substantialis)' sąvoka, virsdamas ne tuo, kuo jis buvo ligi šiol. Visa tai filosofiškai galima. Tačiau vieno dalyko daiktas negali pasidaryti, būtent: *kad jis būtų*. Aną tad dangaus bei žemės šauksmą Augustinas ir vadina savaime aiškiu dalyku — "ipsa evidentia" (t.p.). Buvimas ontologiškai reikalauja kūrimo ir į šį būtinai nurodo.

Ar gali dieviškasis "fiat" būti tęstinis arba evoliucinis? Atsakymas į šį klausimą priklauso nuo kito klausimo, būtent: ar gali *buvimo* kildinimas iš nebūties vykti dalimis? Bet vos tik ištariame šį klausimą, tuojau pat paaiškėja jo nesąmonė. *Buvimas juk yra nedalomas: būtis arba yra arba jos nėra.* Buvimas yra visas kartu. Jis negali būti laipsniuojamas. Visa pasaulio daiktuose galima laipsniuoti, vadinasi, skaidyti ir vykdyti dalimis, išskyrus buvimą. Niekas negali *būti* daugiau ar mažiau. Buvimas yra vienintelis sukurtosios būties dalykas, kuris vienaprasmiškai tinka tiek smėlio grūdeliui, gulinčiam pajūryje, tiek serafinui, stovinčiam prieš Visagalio sostą (plg. Apr. 4,8): abu jie paprasčiausiai *yra*, nors jų esmės ir labai skiriasi viena nuo kitos. Buvimas yra nebuvimo pakeitimas Dievo galia. Kaip tad šis pakeitimas galėtų būti tęstinis? Ir ką jis tada reikštų? Kad būtis yra dar ne-būtis? Kad ji yra dar tik pusiau-būtis? Kad ji yra dar neatbaigta būtis? Visi šie posakiai *buvimo* atžvilgiu yra ne-

sąmonės. Visi jie tinka būties *esmei*, kuri iš tikro skleidžiasi ir išvysto bei įvykdo savo galimybes. Bet visi jie netinka būties buvimui, kuris kaip nebūties pakeitimas yra visas iš sykio ir todėl negali būti nei papildytas, nei išskleistas, nei atbaigtas. Būdamas betgi negalimas vykdyti dalimis, buvimas padaro, kad ir jo kildinimas iš nebūties arba kūrimas gali būti tik visas iš karto arba staigus. Tęstinis kūrimas arba evoliucinis kūrimas reikštų, kad Dievas būties buvimą išvysto iš nebūties pamažu, bilijonais metų, vadinasi, *laiko eigoje*. Koks nesusipratimas! Nebūtis kaip būties stoka neturi savyje nieko, iš ko būties buvimas galėtų būti išvystomas. Nebūtis kaip būties stoka gali būti tik iš karto pakeista būties buvimu. Nuosekliai tad tęstinio arba evoliucinio kūrimo sąvoka kūrimui iš nebūties visiškai netinka ir jo neišreiškia. Ji tinka ne kūrimui iš nebūties, o tik išvystymui jau *esančios* būties. Tačiau išvystymas arba išsivystymas nėra tas pat, kas kūrimas. Todėl terminas 'kūrimas' ir neturėtų būti vartojamas, nes jis čia yra tik klaidinanti metafora: kūrimą iš nebūties ji pridengia išsivystymu iš ko nors. Todėl 'evoliucinis kūrimas' yra ne staigaus kūrimo sampratos pakaitalas, bet tik madinė sąvoka, neturinti ontologinio pagrindo, nes prieštaraujanti tiek kuriamajam Dievo veiksmui, kuris niekad negali virsti vyksmu *laike*, tiek iš nebūties kilusiam buvimui, kuris visados yra visas kartu ir todėl niekad negali virsti *evoliuciniu*. Nuosekliai tad ir pati evoliucija nėra ir negali būti dieviškojo kūrimo būdas . Evoliucija ir kūrimas iš nebūties stovi kiekvienas visiškai kitoje plotmėje ir negali būti vienas kitu pakeisti. Jeigu tad Teilhardas teigia, esą Dievas leidžiąs daiktam "patiem kurtis" (IV, 40), tai šis daiktų 'kūrimasis' gali būti įmanomas tik išsivystymo, o ne kilimo iš nebūties prasme. Tai išskleidimas (ar gal net ir pakeitimas) esmės,[72] bet ne kūrimas *buvimo*. Leisti daiktam kurtis iš nebūties reikštų padaryti daiktus 'dievais'. Kurti iš nebūties gali tik Absoliutas kaip Būties Pilnybė. Ta-

čiau *absoliutybės deleguoti negalima.* Anas Teilhardo minimas 'leidimas' irgi yra tik metafora, kaip ir daugeliu kitų atvejų.

Staigaus kūrimo samprata tačiau neturi nieko bendro su statiniu pasaulėvaizdžiu, teigiančiu esą "Dievas sukūrė žmones, gyvulius ir augalus tokioj formoj, kokioj jie dabar yra; Dievas vienu staigiu aktu sukūrė visa, kas laiko bėgyje iš visatos galėtų išsivystyti".[73] Tai tvirtino net ir toksai garsus gamtos tyrinėtojas kaip Linné, sakydamas, kad "tiek yra rūšių, kiek pradžioje buvo sukurta — tot sunt species quot ab initio creatae sunt". Tačiau visi šie teiginiai liečia ne ontologinį kūrimo veiksmą, kuris teikia būčiai buvimą visą kartu, bet kosmologinę jau esančios būties padėtį. Ar vienu aktu staiga sukurta ir todėl jau esanti būtis liks pastovi, ar ji kis laiko eigoje, tai priklausys ne nuo to, *kad* ji yra, bet nuo to, *kokia* ji yra. Net ir įvairių galimybių išsivystyti pilna būtis turi gauti savo buvimą iš Kūrėjo staiga, nes ir tokios būties *buvimas*, kaip sakyta, yra nedalomas. Ir išsivystanti būtis kaip esanti (qua ens) visados yra savo buvime visa kartu. *Staigaus kūrimo samprata liečia kūrimo, o ne kūrinio prigimtį* ir todėl nieko nesako apie sukurtojo pasaulio pastovumą ar nepastovumą, užbaigimą ar neužbaigimą. Ji tik sako, kad būties buvimas kyla iš nebūties Viešpaties galybe vieną akimirką visas kartu. Štai prasmė šv. Tomo minties, kad Dievas kuria "be judėjimo". Staigus kūrimas nėra nei statinė, nei dinaminė kategorija. Tai antlaikinis paties Dievo veiksmas, kuris su pasaulio vyksmu laike neturi nieko bendro. Antlaikinis gi veiksmas niekados negali būti tęstinis, nes tęstinumas atsiranda tik su laiku arba laike, vadinasi, tik tada, kai būtis jau yra gavusi savo *buvimą.* Todėl tęstinumas ir liečia ne Dievo veiksmą, bet kūrinio vyksmą arba jo esmės skleidimąsi ir visiškai neprieštarauja staigaus kūrimo sampratai.

Nėra tad *dviejų* kūrimo teorijų. Yra tik viena kūrimo

teorija, būtent staigaus kūrimo. Tęstinio kūrimo teorija yra ne kūrimo, o *išsivystymo teorija*, mėginanti ir Dievą įjungti į pasaulio vyksmą. Tačiau ši pastanga yra labai abejotinos vertės, nes vargu ar galima būtų logiškai pagrįsti, kad Dievas yra būtinas pasauliui *išsivystyti*. Kad Jis yra būtinas pasauliui *būti*, tai savaime aišku, nes buvimą gali teikti tik Absoliutas. Tačiau kad Absoliutas būtų būtinas evoliucijai, vadinasi, jau esančios būties įvairiopam kitimui, galima stipriai abejoti. Ten, kur viena būtybė kyla iš kitos, ten, atrodo, pakanka gamtos dėsnių ar žmogaus proto bei jo valios jėgų. Šauktis Dievo išvystytojo, kaip tai daro Teilhardas savo teorijoje, yra tas pat, kas ant ledo paslydusiam ir susižeidusiam žmogui tvirtinti, esą jam velnias pakišęs koją. Senas metodinis mąstymo dėsnis, "kas perdaug įrodo, nieko neįrodo — qui nimis probat, nihil probat" — tinka ir Dievo santykiui su pasauliu. Kur nėra nebūties, ten nėra nei kūrimo iš nebūties, nei Dievo Kūrėjo krikščioniškąja prasme. O Dievas žiedėjas ar išvystytojas yra nereikalinga, nes nieko neišaiškinanti, hipotezė.

6. ASMENS NUVERTINIMAS

Kodėl tačiau mes taip atkakliai ieškome nebūties ir kūrimo iš nebūties? Juk, kaip A. Paškus teisingai pastebi, "žmogaus protas labai sunkiai nuryja absoliutinės pradžios (ex nihilo) sąvoką".[74] Kodėl tad Krikščionybė šią absoliutinę pradžią taip stipriai pabrėžia, jog ji Dievą Kūrėją supranta tik kaip kūrėją iš nebūties, o ne kaip platoniškąjį demiurgą? Juk, atrodo, esą vistiek, ar Dievas pasaulį kildina iš nebūties ir todėl yra jo kūrėjas vispusiška prasme, ar Jis jį kildina iš kokios nors būties (gryno daugio, visatos medžiagos, pradinės medžiagos...) ir todėl yra jo žiedėjas, — *pats pasaulis* kiekvienu atveju yra Dievo padaras. Kodėl tad

krikščioniškojoje ontologijoje nebūtis yra viena iš pagrindinių sąvokų, nepaisant to, kad jos *teigiamai* mąstyti iš viso nėra galima? — Atsakymą į tai *duoda žmogus*. Kitiem daiktam — medžiagai, augalui, gyvuliui — iš tikro yra vistiek, ar jie Dievo sukurti iš nebūties, ar nužiesti iš kokios nors kitos būties, ar galop išsivystę visatos jėgų veikiami. Jų esmė, kiek ji mum pažįstama, nereikalauja, kad jie *būtinai* būtų Dievo tiesiog sukurti iš nebūties, vadinasi, būtų Dievo padarai be tarpininko. Tačiau žmogui tai anaiptol nevistiek, nes žmogus yra ne daiktas, bet *asmuo*, vadinasi, nelygstamas padaras. "Žmogus kaip asmuo savo esmės vienkartiškume negali būti nei pakeičiamas, nei pakartojamas",[75] kaip jį giliai bei prasmingai apibūdina A. Paškus. *Žmogus kaip asmuo yra vienkartinis*. Jis neturi rūšies, todėl ir nėra jos individualinė išraiška, kaip kartais asmuo yra maišomas su individu, kuriuo yra kiekvienas gyvis ir net medžiagos gabalas.

Tačiau kaip tik visos šios asmens savybės — nepakeičiamumas, nepakartojamumas, vienkartiškumas, buvimas pats sau tikslu — ir reikalauja, kad asmuo būtų sukurtas iš nebūties, o ne nužiestas iš kokios nors "visatos medžiagos" ar radialinės energijos išvystytas iš visuotinės sąmonės jos tirštėjimu bei telkimusi vidun. Kodėl?

Nebūtis, kaip jau nekartą sakyta, yra būties stoka: tai ontologinė tuštuma. Jeigu tad žmogus kyla iš šios tuštumos, tai reiškia, kad jis nekyla iš ko nors. Kitaip tariant, kildamas iš nebūties, jis neturi už savęs absoliučiai nieko, ką galėtų vadinti sava pradžia bei savo kilmės šaltiniu. Tokiu atveju jis pasirodo pasaulyje iš tikro kaip visiškai originali, vienkartinė būtybė, jokia prasme nebuvusi anksčiau kaip daigas, ar sėkla, ar padėlys, nes nebūtyje nėra jokių daigų, jokių sėklų, jokių padėlių. Iš nebūties išniręs, asmuo yra toks padaras, kuriam visiškas naujumas bei vienkartiškumas yra savaime suprantamos ir būtinos savybės. Ir priešingai! Jei žmogus kyla ne iš nebūties, bet iš ko nors — čia nesvarbu

kaip šį 'ką nors' suprasime —, tai jis minėtų savybių kaip tik negali turėti, nes tokiu atveju jis yra tik ano 'ko nors' perdirbimas, apipavidalinimas, pratęsimas. Tokiu atveju žmogus negali būti nė asmuo, nes *asmuo kaip pati vienkartybė negali būti išvystytas iš ko nors arba iš ko nors nužiestas.* Tokiu atveju žmogus gali būti tik vienas iš daugybės šio apipavidalinto 'ko nors' egzempliorių. Jei tad žmogus nekyla iš nebūties, tai jis yra tik individas, kaip ir visi kiti daiktai, o ne asmuo absoliučios vienkartybės prasme. Žmogaus nuvertinimas ligi individo yra neišvengiama pasėka kiekvienos ontologijos, kuri nepažįsta nebūties ir tuo pačiu kūrimo iš nebūties.

Teilhardo šalininkai šio būtino santykio *tarp vienkartybės ir kūrimo iš nebūties* kaip tik nesuvokia, todėl jiem ir atrodo, esą žmogus būtų galimas kaip asmuo ir jo išsivystymo atveju. Šiuo atžvilgiu yra būdingas A. Paškaus klausimas :"Kas atsitiktų, jei, pvz., Dievas sukurtų akmenį tiesiog iš nebūties, iš ontologinės tuštumos? Ar tada tas akmuo virstų asmeniu, vienkartiniu, nepakartojamu, nelygstamu padaru?" Ir priešingai: "Kas gi atsitiktų tada, jei Dievas, pvz., iš akmens sukurtų žmogų? Tada jau kūrimo iš nebūties nebūtų? (Ar būtų?). Ar toks žmogus būtų asmuo?".[76] Tačiau šitoks klausimas gali kilti tik iš loginės klaidos. *Nekiekvienas padaras, sukurtas iš nebūties, turi būti asmuo, bet kiekvienas asmuo turi būti sukurtas iš nebūties. Ne nebūtis reikalauja vienkartybės, bet vienkartybė reikalauja nebūties.* Dievas gali iš nebūties prikurti to paties akmens egzempliorių, kiek Jis nori, nepaversdamas jų tuo pačiu asmenimis. Tačiau jeigu Jis nori sukurti asmenį kaip vienkartybę savyje, tai Jis net ir sava visagalybe negali sukurti jo iš akmens, nes vienkartybė ir akmuo yra priešta-raujantieji dalykai. Akmuo yra valdomas būtinybės, asmuo yra valdomas laisvės. Kurti asmenį iš akmens reikštų kurti laisvę iš būtinybės. Tai reikštų sunaikinti būtinybę, pavers-

ti ją nebūtimi, ir iš šios nebūties kildinti laisvą asmenį. Vadinasi, net ir šiuo įsivaizduotu atveju kūrimas asmens vyktų ne iš akmens, bet iš nebūties. Kaip jau anksčiau sakyta, tam tikra esmė reikalauja ir tam tikros kilmės. Ir štai, *asmens vienkartybė kaip esminė jo savybė ir reikalauja nebūties kaip savos kilmės bei šaltinio.* Kas tad asmenį kildina ne iš nebūties, padaro negalimą jo vienkartybę ir tuo pačiu paverčia jį individu, vadinasi, kokios nors bendrybės arba rūšies egzemplioriumi.

Tai kaip tik ir įvyksta Teilhardo sistemoje. Aprašydami žmogaus kilmę, esame minėję, kad Teilhardas prileidžia sąmonės visuotinumą: visa turi "sąmonės diegą" (IV, 327). Radialinei arba telkimosi energijai veikiant, šis diegas auga — Teilhardas evoliuciją visur vadina "sąmonės augimu" —; nepastebima, tačiau medžiagoje esanti sąmonė tirštėja, traukiasi vidun, kol galop šis tirštėjimas bei traukimasis pasiekia tokio laipsnio, jog jis atsigrįžta pats į save, virsdamas tuo būdu savisąmone arba Aš-sąmone. Tai ir yra asmens pasirodymas pasaulyje. Asmuo Teilhardo sistemoje yra ne kas kita, kaip individualinė visuotinės sąmonės išraiška. Jis yra šios visur esančios sąmonės apipavidalinimas vidinės santalkos lytimi. Jis laikosi šioje sąmonėje ir yra jos apsprendžiamas. Kokiu tad būdu jis galėtų būti *vienkartinis*? Ir iš kur jis būtų šią vienkartybę gavęs? Juk būdamas visuotinės sąmonės santalka, jis yra lygiai toks pat kaip ir visos kitos šios rūšies santalkos, vadinasi, kaip ir visi kiti žmogiškieji asmens. Manyti, kad aš esu vienintelis ir todėl nepakartojamas, reiškia nesuprasti pagrindinės Teilhardo minties, kad žmogus yra savisąmonės pasiekusi evoliucija. Ši savisąmonė manyje yra betgi lygiai tokia pat, kaip ir visuose kituose žmonėse. Kokiu tad būdu aš galėčiau būti vienkartinis bei vienintelis? *Niekas nėra vienintelis, jei jis turi rūšį.* O asmuo Teilhardo sistemoje kaip tik ir turi rūšį, būtent, aną visuotinę sąmonę, kurią jis tik individualiai bei tobuliausiai iš-

reiškia. Nuosekliai tad Teilhardas apie asmenį kaip vienkartybę niekur nė nekalba.

Nebūdamas vienkartinis, asmuo Teilhardo sistemoje nėra nė *nepakeičiamas*. Priešingai, Teilhardas aiškiai pabrėžia, kad žmogus kaip atskiras asmuo yra pakeičiamas: "Jei vienas individas žlunga, nors ir nelaiku, tai visados atsiranda kitas individas, kad jį pakeistų. Gyvenimo tąsai jo žlugtis nėra neatstojama".[77] Tiesa, čia pat Teilhardas priduria, kad "žmogus yra neatstojamas" (p. 271), tačiau ne asmens, o *rūšies* prasme: tik žmonijos kaip rūšies žlugimas paverstų visatos išsivystymą beprasmybe, nes, Teilhardo pažiūra, "žemė apsisiautė gyvybe tik vieną vienintelį kartą, taip lygiai tik vieną vienintelį kartą gyvybė pamėgino duoti šuolį į Aš —sąmonę" (t.p.). Kitaip sakant, vienkartinis yra ne asmuo, bet gyvybės ir žmonijos pasirodymas pasaulyje: tik šios dvi išsivystymo lytys yra neatstojamos bei nepakartojamos. Tik jų žlugimas reikštų visos evoliucijos galutinį nepasisekimą. Kadangi tai, Teilhardo nuomone, įvykti negali, todėl jis ir kalba labai optimistiškai apie galutinį evoliucijos tikslą, kurį visata pasieksianti, nes "sustojimas ar atžanga yra negalimi" (p. 222). Evoliucija einanti aiškiu pažangos keliu, o "pažanga savo esme yra viskas arba niekas" (p. 224). Atskiras asmuo čia nevaidina jokio ypatingesnio vaidmens.

Būdamas pakeičiamas bei atstojamas, asmuo tuo pačiu darosi ir *peržengiamas*. Teilhardas niekad nėra supratęs, kad savisąmonė kaip atsigrįžimas į save (re-flexio) nesiduoda pratęsiama: *savisąmonės peržengti neįmanoma*. Kaip psichologinė refleksija, nukreipta į kokį nors psichinį veiksmą, čia pat šį veiksmą sustabdo (pvz. negalima prie mirusios motinos karsto liūdėti ir sykiu refleksiškai stebėti, kaip čia dabar aš 'graudinuosi'; negalima prieš altorių melstis ir sykiu save tyrinėti, kaip čia dabar vyksta mano 'malda' ir t.t.), taip lygiai refleksija virtusi ontologine būtybės struktūra padaro šią struktūrą negalimą toliau išsivystyti. *Savisąmo-*

nė yra kiekvienos evoliucijos galas. Tai gerai suvokė Hegelis, kuris, padaręs žmogų absoliutinės dvasios savisąmonės apraišką, sustabdė dialektinį tapsmą kaip tik žmoguje: suvokusi pati save, absoliutinė dvasia gali pradėti tik naują to paties vyksmo *ratą*, bet nieku būdu ji negali eiti *priekin*. Pasiekusi savisąmonės, evoliucija gali tik kartotis, bet nebegali kildinti naujų tarpsnių bei lyčių. Teilhardas viso to kaip tik nesuprato ir todėl skelbė visatos asmenėjimą (personalisation) ir po asmens pasirodymo pasaulyje, tarsi asmuo būtų ne galas, bet tik viena iš tolimesnių pasaulinio vyksmo pakopų. Kaip jau anksčiau sakyta, pasaulyje kuriasi, Teilhardo pažiūra, vad. noosfera arba vartai "į antžmogiškumą, atsiverią ne privilegijuotiesiem, ne vienai vienintelei tautai kaip išrinktajai tarp kitų tautų"; anaiptol, "vartai atsiveria tik tada, kai visi kartu veržiasi į vieną tikslą" (p. 237). O šis tikslas yra "darnus sąmonės kolektyvas, prilygstąs tam tikros rūšies ant-sąmonei. Žemė apsidengia ne tik miriadomis mąstymo vienetų (t.y. atskirų asmenų, *Mc.*), bet ji apsisupa ir vieningu mąstančiu apdangalu, tuo būdu sudarydama vieną vienintelį ir visa apimantį kosminio dydžio atomą" (p. 244). Pasak Teilhardo "esama ant-sielos viršum mūsų sielų" (p. 224), ir šios ant-sielos linkui kaip tik ir eina visatos išsivystymas, peržengiąs asmenį ir kuriąs savotišką ant-asmenį arba ant-žmogį. Pasak Teilhardo, esanti klaida manyti, esą noosferos susidarymas galįs baigtis neasmeniškumu. "Visuotinė ateitis gali būti tik ant-asmeniškumas" (p. 253). Panašumas į Nietzschę yra nepaneigiamas. Kaip Nietzschės Zarathustra skelbia antžmogį todėl, kad kiekviena gyvių rūšis yra kildinusi kažką už save aukštesnį, taip tokį už save aukštesnį padarą turinti kildinti ir žmonija. Šis padaras — Nietzschė jį taip pat vadina 'antžmogiu' — kaip tik ir būsiąs "žemės prasmė".[78]

Nuostabiausia betgi yra tai, kad Teilhardas asmens peržengimą regi ne tik savisąmonės, bet ir *meilės* — šio asme-

niškiausio dalyko — atžvilgiu. Bet tai irgi plaukia nuosekliai iš visos jo sistemos. Teilhardui yra visuotinė ne tik sąmonė, bet ir meilė: "Bent pradine savo būkle ji yra kiekvienoje būtybėje" (p. 258). Nes "jeigu jau molekulėje — tegu ir nepaprastai menku užuomazginiu laipsniu, tačiau vis dėlto užbrėžtu — nebūtų linkimo jungtis, tai meilės pasirodymas aukštesniame laipsnyje žmogiškąja jos lytimi būtų fiziškai neįmanomas" (p. 258). Kitaip tariant, meilė, jungianti vieną asmenį su kitu (aš su tu), yra ne kas kita, kaip "daugiau ar mažiau tiesioginis pėdsakas, kurį visata psichiniu atsigrįžimu pati į save yra įbrėžusi kiekvieno elemento širdyje" (p. 259). Kaip savisąmonė yra tik bendros sąmonės aukščiausia santalka, taip ir meilė yra tik ano visiem įbrėžto pėdsako tobuliausias išsivystymas. Ir šiuo atžvilgiu asmuo yra tik individualinė visuotinio "linkimo jungtis" išraiška. Todėl Teilhardas ir teigia, kad "meilė nėra aprėžta tik žmogumi" (p. 258): ji nėra sava tik asmeniui. Ji yra visuotinis dalykas, asmens nešamas individualine lytimi. Nuosekliai tad ir meilė, pasak Teilhardo, yra palenkta evoliucijai; ir ji išsivysto, kaip ir sąmonė, nuo anos pradinės būklės kiekvienoje būtybėje ligi tokio laipsnio, kai "mūsų meilės jėga apima žmonių ir žemės visumą" (p. 260). Teilhardo pažiūra, meilė neišsisemia vyro ir žmonos, vaikų, draugų, tėvynės meile, nes jai stinga "kaip tik pagrindinės lyties", būtent "kosminio jausmo" (p. 260) arba "visuotinės meilės" (p. 261), kuri, pasak, Teilhardo, yra "ne tik psichologiškai galima, bet sudaro vienintelę pilnutinę ir atbaigtą mūsų meilės galios būdą" (t. p.). Be abejo, Teilhardas supranta, kad "bevardžiam skaičiui negalima savęs atiduoti" (t.p.), vadinasi, sueiti su juo į meilės santykį, tačiau jis tiki, kad "kai tik visata įgis veidą ir širdį, kitaip sakant, kai tik ji suasmenės" (t.p.), tuomet "padidėjusio besivienijančios žemės spaudimo dėka atsipalaiduos nepaprastos ir dar vis snaudžiančios žmogiškųjų molekulių traukos jėgos" (t.p.) ir suves juos vieną su

kitu į visuotinę meilės bendruomenę. Užtat Teilhardas ir klausia: kodėl meilės atveju "vieną dieną negalėtų pasikartoti visos žemės plotu tai, ką ji kasdien vykdo mažu mastu?" (p. 259). Kaip sąmonės išsivystymas veda į noosferą arba į "mąstantį apdangalą", taip meilės išsivystymas veda į "individų ir tautų sintezę" (p. 259), kai "visatos elementai vienas kitam puls į glėbį" (p. 260).

Be abejo, galima būtų visas šias Teilhardo mintis pavadinti svaičiojimais ir nekreipti į jas dėmesio, jeigu jo šalininkai neregėtų jose tokios filosofijos, "kuri apgaubia žmogų svaiginančia laisve ir atsakomybe, kuri žemės piligrimui nurodo aiškią kelionės kryptį ir kilnius uždavinius" ir todėl užsitarnauja "personalistinės filosofijos vardo".[79] Tačiau argi iš tikro taip yra? Argi konkretus, dabartinis žmogaus asmuo gali savo žemės kelionėje suvokti savą kryptį ir savus uždavinius anos būsimos ant-sąmonės ir ant-meilės perspektyvoje? Šveicarų mokslininkas A. Portmannas atsako į tai neigiamai. Jis abejoja, ar anos "milžiniškos laiko perspektyvos, glūdinčios Teilhardo sistemoje, gali kildinti paskatų, kurių laukia jis pats ir kurios turi pajėgiai apspręsti mūsų veikimą ir mūsų sugyvenimą".[80] Priešingai, "vienas milijonas, du milijonai metų kaip perspektyva — tai yra antžmogiški, beveik, sakyčiau, nežmogiški mąstai, pasilieką anapus bet kokio tikrovinio supratimo; tai skaičiavimo mąstai", neišvengiami mokslininkui. Tačiau "milijonai metų" — ką jie reiškia konkrečiam žmogaus gyvenimui? "Šiuo atžvilgiu", sako Portmannas, "kiekvieno iš mūsų džiaugsmas ir skausmas darosi bereikšmis, ir atskiro žmogaus likimas visiškai pradingsta", nes mes esame gimę ir gyvename siaurame pasaulyje (t.p.). "Man atrodo, kad tasai žvilgis, kurį mum atveria evoliucija Omegos linkui glūdi anapus mūsų gyvensenos. Ir aš bijau, kad šis žvilgis į neaprėpiamus laiko tolius maža mum padės ten, kur reikės apspręsti artimuosius mūsų ankšto gyvenimo istorijos tikslus" (p. 60). Ar šie Portmanno

žodžiai nėra teisūs? Pažiūrėkime tik kiek arčiau į konkretaus asmens reikšmę Teilhardo filosofinėje sistemoje.

Visų pirma Teilhardas niekur aiškiai nekalba nei apie *atskiro asmens nemirtingumą, nei apie pomirtinį jo likimą.* Tiesa, jis yra įsitikinęs, kad *ateityje esama ne tik tolimesnio,* bet ir aukštesnio mūsų gyvenimo", tačiau čia pat priduria: "kažkokia bent kolektyvine lytimi".[81] Asmeninis nemirtingumas jam lieka neaiškus ir net neįdomus. "Kas liečia mane patį", rašo Teilhardas, "tai aš visiškai maža domiuosi, ar aš mirtį pergyvensiu. Jei mano gyvenimo vaisiai bus nemirtingi, tai man visai vistiek, ar aš pats šiame nemirtingume dalyvausiu ar ne. Sakau tai visai nuoširdžiai: mano asmeninis išganymas manęs nedomina. Esu laimingas, žinodamas, kad geriausia mano dalis gyvens kažkame, kas yra gražesnis ir didesnis" (VI, 153). Tai lygiai tas pat, ką jau Horacijus yra išreiškęs žinomame savo eilėraštyje "Pastačiau paminklą — Exegi monumentum", kalbėdamas apie savo poeziją, kurioje jis tikisi gyvensiąs amžinai: "Nevisas mirsiu, gyvens mano dalis". Išmąstytas tačiau ligi galo, šis nesidomėjimas savo paties likimu po mirties kaip tik ir paskandina asmenį *objektyvinėje* pasaulio eigoje: arba biologinėje kartų tąsoje (vaikai ir vaikų vaikai), arba kultūrinės kūrybos vyksme (mokslo bei meno kūriniai). Šioje eigoje žmogus gyvena toliau arba kaip biologinis pradininkas arba kaip kultūrinis savo idėjų objektyvuotojas, bet nieku būdu ne kaip vienkartinis aš asmenine būtimi. Teilhardas čia betgi pamiršta, kad tiek žmonija kaip biologinė rūšis, tiek kaip kultūros kūrėja yra mirties visiškai realiai grąsoma. Kritikuodamas pozityvistinę pažangos teoriją, Teilhardas teisingai pastebi: "Kas tuo laimima, jei evoliucijos priekyje yra atrandamas koks nors židinys, jeigu tačiau šis židinys vieną dieną gali ir turi sudužti?"[82] Bet ar ši pastaba netinka ir jo paties evoliucijos teorijai? Tiesa, Teilhardas mėgina *Omegą* išskirti iš visuotinės žlugties: ji turinti būti "nepriklausoma nuo evoliu-

cijos įėgų nuopolio" (t.p.). Tačiau kas gi yra ši paslaptinga Omega? Jeigu ji yra Dievas, tai savaime aišku, kad Jis yra nežlungamas. Jeigu betgi ji yra galutinis visatos evoliucijos taškas, tai kaip įrodyti, kad šis taškas nebus visuotinė katastrofa? Kur tada gyvens ana "geriausia mano dalis", jeigu *aš pats* negyvensiu? Ir kaip iš viso galima logiškai kalbėti apie visatos atbaigimą Omegos taške, nesprendžiant atskiro asmens likimo? Kas gi ten bus atbaigiama, jei man visiškai yra vistiek, ar aš pats šiame atbaigime dalyvausiu ar ne?

Be abejo, Teilhardo nesidomėjimą pomirtiniu savo paties likimu būtų galima suprasti ne ontologiškai, bet *sociologiškai*, aiškinant jį kaip stiprų socialinį polinkį, kuris žmogų tiek paskandina visuomeninėje veikloje, tiek persunkia rūpesčiu kitais, jog jo paties asmuo tarsi pradingsta iš akių: jis visas tokiu atveju savo artime bei šiojo meilėje. Tačiau šitokia samprata griūva, prisiminus Teilhardo laiškus, rašytus pirmojo pasaulinio karo metu, kuriame ir jis pats dalyvavo. Iš šių laiškų aiškiai matyti, kad Teilhardas nevertina ne tik savo paties, bet ir *kitų* asmens. Karas jam atrodo esąs parama gamtos išsivystymui; jis pats jaučiąs didelę garbę kare dalyvauti ir tuo prisidėti prie šio išsivystymo; jis apgailestauja, kad kaip kunigas turįs eiti sanitaro pareigas, vadinasi, tikrai vykdyti meilės pareigą kito asmens atžvilgiu; jis betgi "šimtą kartų mieliau mėtytų granatas ir šaudytų iš kulkosvaidžio" ir "tuo būdu būtų daugiau kunigas", negu tvarstydamas sužeistųjų žaizdas.[88] Ir čia pat Teilhardas pateikia sukrečiantį klausimą: "Argi kunigas nėra tasai, kuris išlaiko gyvenimo pusiausyvrą?" (t.p.). Šio teiginio prasmė yra ta, kad mirtis ir gyvybė turinčios būti pusiausvyroje. Karas kaip mirties skleidimas sunaikina eilę nereikalingų gyvybių ir todėl šią pusiausyvrą palaiko, įsijungdamas tuo būdu į visuotinę evoliuciją. Jei tad karas yra prasiveržęs, tai kunigo uždavinys yra ne gelbėti gyvybę, bet ją *naikinti* ir tuo būdu savo veikla prisidėti prie gyvenimo pusiausvyros išlaikymo.

Todėl Teilhardas ir nori šimtą kartų mieliau žudyti, mėtydamas granatas ir šaudydamas, bet ne gelbėti sužeistuosius ir tuo būdu būti "atliekamas", kaip jis žodiškai vadina sanitarinį savo darbą (t.p.). Jis kalba net apie "karo estetiką", kurią tačiau galįs patirti tik tada, "kai kvėpuotų stipria pirmųjų linijų atmosfera": todėl jį nuolatos pagaunąs "fronto ilgesys" (t.p.). Einant karui į galą, Teilhardas yra parašęs specialų rašinį "Fronto ilgesys — La nostalgie du Front" (1917).

Tai nėra nei Teilhardo socialinis polinkis, nei "evoliucijos komisaro jausmų šaltis", kaip tai jam prikiša E. Benzas.[84] Tai tik visiškai logiška išvada iš blogio sampratos, kaip ją randame Teilhardo sistemoje. Piešdamas savo veikale "Le Phénomène humain" visatos išsivystymą arba, kaip jis pats sako, pateikdamas "visatą apimančią apžvalgą",[85] jis "niekur neištarė žodžio skausmas ar kaltė" (p. 308). Tai prisipažįsta jis pats. Bet kaip tik tai davė pagrindo šios knygos skaitytojam nustebti ir jo "optimizmą laikyti naiviu ar net perdėtu" (t.p.). Todėl leisdamas naują minėto veikalo laidą (1948), jis prikergė trumputį priedą, pavadinęs jį "Keletas pastabų apie blogio rangą bei vaidmenį evoliuciniame pasaulyje" (p. 308-311). Jau pats šių pastabų trumpumas yra būdingas Teilhardo nusistatymui. Blogio klausimas yra toks sunkus, jog jis savaime kiekvienoje filosofijoje pažadina ilgų ilgiausius svarstymus. Tuo tarpu Teilhardui jis sutelpa trijuose puslapiuose. Juo susidomi jis tik tada, kai jo vizijom padaromas priekaištas, esą jos esančios naivios. Tada jis ginasi ir teigia, esą "blogis tiesiog kyšote kyšo iš visų jo atstovaujamos sistemos skylučių, plyšių ir sunėrimų" (p. 308). Tačiau ir vėl: blogiu Teilhardas vadina evoliucijos mėginimus, jos formų dingimą, augimą, mąstymo atbudimą "tamsioje visatoje" (p. 309) ir kitus išsivystymo netobulumus. Jis mini taip pat, kad "vidun besitelkianti visata" savaime reikalauja "vargo visatos, nuodėmės visatos, skausmo visa-

tos", nes už "tvarką ir vidun linkimą", kaip ir už "lipimą kalnų viršūnėn" arba už "oro erdvės apvaldymą" reikia "brangiai užmokėti" (p. 310). Todėl visiškai nuosekliai Teilhardas ir daro išvadą: "Skausmas ir kaltė, ašaros ir kraujas yra ištisai antriniai produktai, pagaminti noogenezės jos veikimo metu" (p. 310). Kokio tad ypatingo vaidmens galėtų turėti šie antriniai produktai? Ir kodėl reiktų dėl jų jaudintis? Svarbu tik, kad pirminis produktas, būtent, visuotinė evoliucija kaip sąmonės augimas ir noosferos kūrimasis bei jos atbaigimas Omegos taške būtų pasiekiamas. O tai, pasak, Teilhardo, yra tikra. Todėl ką gi reiškia "tiek daug nelaimių, palyginus jas su vienu vieninteliu šventuoju" (p. 309). Teilhardas net cituoja Kristaus žodžius (p. 309): "Neišvengiamas dalykas, kad neatsirastų papiktinimų" (Lk. 17,1). Tačiau tolimesnės Kristaus pastabos, "bet vargas tam, per kurį jie ateina" (t.p.) jau nebėra, nes tai yra pasmerkimas, netelpąs Teilhardo sistemon. Juk kaip galima būtų smerkti evoliucijos antrinius produktus? Argi jie kalti, kad yra antriniai, o ne pirminiai? Argi kalta evoliucija, kad nepajėgianti iš sykio pagaminti anų pirminių produktų be atmatų? Krikščioniui visa tai skamba labai keistai, nes, šitaip sumenkinus nuodėmę bei kaltę, ir Kristaus mirtis atrodo tarsi koks nesusipratimas: Kristus mirė dėl antrinių produktų, dėl obliuojamos lentos skiedrų, nesuvokęs, kad visa tai neverta ne tik mirties, bet net nė gilesnio svarstymo...

Jeigu betgi klaustume, iš kur Teilhardo sistemoje kyla šis blogio sumenkinimas ir tuo pačiu žiaurus kenčiančio bei puolusio žmogaus nepaisymas, tai atsakymas būtų tik vienas: *iš evoliucinės pažangos.* Viename laiške iš Pekino (1941) Teilhardas rašo, kad esame atsidūrę akivaizdoje didžiulio žmonijos skilimo, pažadinto "tikėjimo ar netikėjimo į dvasinę kolektyvinę žemės pažangą": vieni šią pažangą tikį ir todėl apsisprendžią už ateitį, kiti šia pažanga netikį ir todėl telkiąsi apie dabartį. Teilhardas, be abejo, laiko save "pa-

žangos idėjos bei tikrovės gynėju" ir ryžtasi "pasipriešinti kiekvienam, kuris šią pažangą neigtų religiniais ar pasauliniais motyvais".[86] Jis eina su visais, kurie pažangą pripažįsta, vistiek ar jie būtų krikščionys ar nekrikščionys, nes visi šie žmonės sudarą "vienalytę kategoriją" (V, 110): tai "Šventoji Sąjunga" arba "bendras frontas" tų, "kurie tiki, kad visata žengia priekin ir kad esame pašaukti šią jos pažangą įtaigoti" (t.p.). Kame ši pažanga glūdi, esame jau minėję (plg. III, 3). Čia galima būtų tik papildyti, kad Teilhardas, aprašinėdamas pirmą atominės bombos sprogdinimą Arizonos smėlynuose, dideliu užsidegimu piešia evoliucinės pažangos vaizdą, kuris bombos žybtelėjimu jam išsklaidęs "visas abejones" (V, 193). Štai šio vaizdo santrauka: 1. medžiagos įgyvybinimas, sudarant ant-molekules, 2. žmogaus organizmo pertvarkymas hormonais, paveldėjimo bei lyties kontrole, 3. vidinis sielos laisvėjimas psichoanalitinių jėgų pagalba, 4. pažadinimas bei apjungimas protinių jėgų, snaudžiančių žmonių masėje (kažkas panašaus į kiniečių 'kultūrinę revoliuciją'). Žmogus vis labiau suvokiąs, kad jam reikią ne tik daugintis bei turtėti mechaniškai, bet ir "biologiškai save didinti bei atbaigti" (V, 192-93). Kad tai žmogus pasieks, Teilhardas nė kiek neabejoja. Tiesa, esama galimybės, kad žmogus nuo šio pašaukimo nusisuktų ir tuo būdu žengtų į "kolektyvinę mirtį" (V, 393). Tačiau tai esanti tik galimybė. Jos išraiška esąs *nuobodis*. Be abejo, nuobodis yra, pasak Teilhardo, evoliucijos "priešas nr. 1" (V, 194). Juk viso pasaulio viltis telkiasi žmoguje. Užtat žmogus negalėtų sustoti ar susmukti, nesužlugdydamas tuo pačiu ir visatos. O tai esąs, pasak Teilhardo, absurdas.[87]

Šiame tikėjime į visuotinę pažangą kaip tik ir glūdi *konkretaus asmens* nuvertinimo šaknys. Sutikime valandėlę, kad žmonija tikrai eina pažangos keliu ir kad ji po milijonų metų — Teilhardas nuolatos pabrėžia, kad dar turime prieš save milijonus metų ir kad žmogus kaip visatos ap-

raiška yra dar labai jaunas (plg. V, 95, 99) — pasieks antžmogišką savo išsivystymo laipsnį. Tačiau čia pasilieka neatsakytas klausimas: *kas atsitinka su visais tais asmenimis, kurie jau yra mirę ir kurie anų milijonų metų eigos metu dar mirs, būsimo antžmogiškumo nepasiekę, noosferoje nedalyvavę ir todėl evoliucijos pralenkti?* Jeigu jie yra dingę — Teilhardas, kaip sakyta, asmeninio nemirtingumo niekur nepabrėžia —, tai asmuo tada yra tik priemonė, tik trąša saujelei išrinktųjų evoliucijos pabaigoje. Tačiau kuo anie išrinktieji yra vertesni už visus kitus buvusius žmones, jei asmuo yra vienkartinis, nepakeičiamas, pats sau tikslas? Ar tokiu atveju gali vienas asmuo būti trąša kitam asmeniui? Čia kaip tik ir išeina aikštėn tai, ką N. Berdjaevas vadina "istorijos gundymu".[88] Tai gundymas paaukoti asmenį kokiam nors 'kilniam' reikalui, turinčiam bendruomeninės ar net visuotinės reikšmės; gundymas, kurį gražiai išreiškė Kaifas, reikalaudamas, kad Kristus, nors *ir nekaltas*, būtų nužudytas žydų tautos labui (plg. Jn. 11, 47-53). Šiam gundymui pasiduoda kiekviena pažangos teorija, vistiek ar ji būtų Apšvietos ar marksizmo. Šiam gundymui yra pasidavusi ir Teilhardo teorija, nespręsdama klausimo, koks likimas ištinka tuos, kurie lieka *šalia* anos visuotinės smegeninės kaip visiško žinojimo ir pilnutinės laisvės laido. Teilhardo šalininkų atsakymas, esą šie žmonės po savo mirties "susijungs meilėje su Omega",[89] yra krikščioniškas, bet ne teilhardiškas. Krikščionybė, nesiremdama jokia evoliucija, atskiro asmens likimą sudeda į jo paties sąžinės ir į Kristaus atpirkimo rankas. Todėl jei žmogus gyvena pagal savo sąžinę, tai po Kristaus jis iš tikro, baigęs savo žemiškąją kelionę, susijungs meilėje su Dievu, vistiek ar jis būtų Naujosios Gvinejos laukinis ar kokios nors amerikietiškos kolegijos psichologijos profesorius. Tačiau Teilhardo sistemoje šitoks atsakymas yra sprogdinantis visą jo filosofiją. Juk jeigu asmens likimas priklauso nuo Kristaus (objektyviai) ir nuo paties

žmogaus sąžinės (subjektyviai), tai kam tada yra reikalinga visa ta evoliucija? Kokios reikšmės turi tada anos noosferos kūrimasis ir asmenų įjungimas į šią visuotinę ant-sąmonę ir ant-meilę? Ką anoj 'hipercelėj' ir 'megasintezėj' dalyvaują asmens turės daugiau, negu mes, kurie joje nedalyvaujame? Ir štai, Teilhardas čia kaip tik ir atsiduria prieš dilemą: arba išganymas priklauso nuo Kristaus ir žmogaus sąžinės ir tada visi asmens yra lygūs, pradedant pirmuoju žmogumi ir baigiant paskutiniuoju, arba jis priklauso nuo evoliucijos eigos, ir tada visi buvusieji bei būsimieji asmens ligi anos 'megasintezės' yra tik pakopa išrinktiesiems. Pirmoji šios dilemos dalis yra krikščioniškas atsakymas, antroji — teilhardiškas, nes loginiu būtinumu plaukiąs iš visos jo sistemos. Todėl net ir Teilhardo šalininkai sutinka,kad evoliuciją "veda mažiau nei 2 procentai; kiti tik dirvą paruošia".[90]

Bet kaip tik čia ir pasirodo, kiek šiuo atžvilgiu Teilhardas yra nutolęs nuo Krikščionybės, kuri atskiro bei konkretaus asmens likimą laiko *pirmaeiliu* savo rūpesčiu ir jį sprendžia čia pat jo gyvenimo pabaigoje, nelaukdama milijonų metų, kol susikurs "mąstantis apdangalas" ar meilė įgis "individų sintezės" lygį. Krikščionybei yra visiškai nesvarbu, ar mes aną noosferą pasieksime. Jai tik svarbu, ar mes jau šiandien pavalgydinsime alkaną, pridengsime nuogą, pagirdysime alkstantį, aplankysime ligonį ir kalinį (plg. Mt. 25, 34-46). Šį mąstą Krikščionybė taiko ne tik *dabar* atskiram žmogui, bet ji laiko jį paties Kristaus paskelbtu mąstu ir tada, kai Jis ateis kaip Teisėjas, vadinasi, kai pasaulis jau bus atsidūręs *Omegos* taške. O tai Krikščionybė daro todėl, kad jai *kiekvienas* asmuo turi nelygstamos vertės. Tuo tarpu Teilhardo sistemoje ši vertė nublunka, nes asmuo joje yra tik evoliucijos bangų telkinys, o ne vienkartinis tikslas pats sau. Argi nebūdinga, kad Teilhardui asmuo arba, kaip jis sako, "tai, kas žmoguje vadinama jo 'Aš', yra ne kas kita kaip į save pačią atomiškai reflektuojanti banga" (V, 193).

Tada, žinoma, žmogiškieji asmens tarsi potvynio bangos ateina ir praeina, nesudarydami ypatingos problemos ir nereikalaudami ypatingo sprendimo, nes šios bangos neturi nė ypatingos vertės: jos yra tik evoliucijos potvynio individualinė, pranykstanti, kintanti išraiška. Juokinga juk būtų jūros bangai teikti kažkokios nelygstamos reikšmės. Reikšminga yra tik pati jūra, o ne banga, kuri į krantą "ripuliuodama dyla" (Putinas). Tačiau šitokia sistema, kurioje asmuo yra tik banga, ir užsitarnauja to paties priekaišto, kurį Berdjaevas daro kiekvienai pažangos teorijai: "Ji sukelia prieš save religinę bei dorinę žmonijos sąmonę", todėl "nėra ir negali būti pripažinta kaip teisinga".[91] Tuo labiau ji negali būti pripažinta krikščioniška. Teilhardo šalininkų pažiūra, esą "gal nė viena filosofija savo pagrinduose taip neiškėlė žmogaus, kaip Teilhardo",[92] yra dviprasmė: *Teilhardo filosofija iškėlė žmogų kaip rūšį (phylum), tačiau ji nepaprastai jį sumenkino kaip asmenį.* Argi Teilhardas nežinotų, kad, kolektyvui augant bei stiprėjant, mažėja tiek asmens mąstymo originalumas, tiek jo apsisprendimo laisvė? O vis dėlto jis būsimuoju žmonijos kolektyvu gėrisi ir jo laukia, tarsi jis nejaustų, kad šis visuotinis kolektyvas vieną dieną gali virsti diktatūra, užgniaužiančia kiekvieną asmens mintį ir kiekvieną jo laisvą elgesį. O tikėtis, esą ana 'megasintezė' būsianti vadovaujama išminties bei meilės pilnų vyrų, reiškia arba Dievo Karalystės įvykimą perkelti į istorijos eigą arba užliūliuoti save naiviomis, bet pavojingomis išmonėmis. Štai kodėl aukščiau minėtasis A. Portmannas ir bijosi, kad mūsojo pasaulio tamsios jėgos tikisi "iš tokių teorijų išvesti jom patinkamą determinizmą ir jį, pridengusios gryno mokslinio tyrinėjimo apvalkalu, įjungti į savo pražūtingą darbą"; pražūtingą todėl, kad šių jėgų sukurtame pasaulyje kaip riedančiame būtinybės keliu "nebėra jokios vietos laisvam apsisprendimui": žiuo atžvilgiu, pasak, Portmanno, Teilhardas mus palieka "neramia širdimi".[93]

7. RELIGIJOS NUVERTINIMAS

Kokios išvados *religijai* plaukia iš to, kad Dievas Teilhardo sistemoje yra ne Dievas Kūrėjas, bet tik Dievas išvystytojas arba žiedėjas? Krikščionybė grindžia religiją tuo, kad žmogus kaip asmuo yra tiesioginis Dievo kūrinys, vadinasi, sukurtas iš nebūties be tarpininko ir todėl turįs *ontologinį* sąlytį su Dievu kaip su savo buvimo autoriumi ir pagrindu. Bet ar gali žmogus būti vadinamas Dievo *kūriniu* Teilhardo sistemoje? Be abejo, kasdieniškai kalbant, galima jį šitaip vadinti, kaip kiekvieną švarką galima vadinti siuvėjo 'kūriniu'. Tačiau kaip yra pačia giliausia, t.y. *ontologine* šio žodžio prasme? Teilhardas mėgina šį klausimą, kaip jau esame užsiminę ir aukščiau, apeiti tuo būdu, kad visą klausimo svorį perkelia ne į žmogaus kilmę, o į jo esmę: "Galų gale nesvarbu, kaip žmogus yra atsiradęs; svarbu tik kad laiduojama jo transcendencija" (IV, 231). Juo seka ir jo šalininkai, teigdami, esą "gal žmogus ir pasilieka žmogumi, nesvarbu, kaip jis būtų atsiradęs".[94] Tačiau jeigu žmogaus kilmė iš tikro būtų tokia nesvarbi, tai kokios prasmės tada turėtų visas Teilhardo darbas? Juk visi jo veikalai kaip tik ir sprendžia klausimą, kaip žmogus yra iš anos "visatos medžiagos" *kilęs* ir kaip jis toliau vis dar *kilsiąs*, kadangi jis dar nėra baigtas. Apie žmogaus transcendenciją arba apie jo buvimą kaip esmės skleidimąsi Teilhardas kalba kuo mažiausia. Iš kitos pusės: kaip galima laiduoti žmogaus transcendenciją, paliekant šalia jo kilimo klausimą? Juk puodas kaip tik todėl nėra molio transcendencija, kad jis yra iš to paties molio! O kad molio gabalas yra tuščiaviduris, kad jis yra apvalas ar pailgas, kad jis turi rankenėlę ir snapelį, — visa tai dar nėra puodo transcendentinės savybės. Kilmė — tai pabrėžiame dar sykį — nurodo į esmę, ir tam tikra esmė reikalauja tam tikros kilmės. Tai tinka kiekvienam padarui, tai tinka ir žmogui. Kaip gali žmogus iškilti *savo*

esme viršum gamtos (o tame kaip tik ir glūdi jo transcendentiškumas), jeigu jis savo *kilme* išnyra "iš kosminę substanciją apimančios srovės", kuri visur esančią sąmonę jungia "į vis aukštesnius molekulių telkinius" (IV, 330)? Kodėl šis aukštesnis molekulių telkinys turėtų būti transcendentinis, palyginus jį su žemesniu tų pačių molekulių telkiniu? Kodėl tad ši "žmogiškoji molekulė", kaip žmogų Teilhardas visur vadina, kurioje "medžiaga yra pasiekusi didžiausią vidinį sudėtingumą ir labiausiai centralizuotą organizaciją" (IV, 331), turėtų turėti kažkokią 'transcendenciją'? Aukščiau minėtas olandų teologas P. Smulders mėgina Teilhardo evoliucinę antropologiją pateisinti prielaida, esą žmogus turįs "tiesioginį sąlytį su Dievu ir priklausąs tiesiog nuo Dievo".[95] Bet kuo gi yra ši prielaida Teilhardo atveju pagrįsta? Kur gi slypi tasai *tiesioginis* žmogaus sąlytis su Dievu ir toji *tiesioginė* jo priklausomybė nuo Dievo, jeigu žmogus, kaip ir pats Smulders pripažįsta, "atsiranda kaip tikras ir vidinis gyvybės srovės tęsinys" (t.p.)? Gyvybės srovės pratęsimas žmoguje ir žmogaus samprata kaip šios srovės santalkos pastato jį juk toje pačioje plotmėje, kurioje stovi ir visos kitos būtybės, kilusios iš šios visuotinės srovės. Galimas daiktas, kad ši srovė yra veikiama Dievo jai įdiegtų energijos rūšių (tangentinės ir radialinės). Tačiau ji yra tos energijos veikiama *visose* būtybėse. Kodėl tad žmogus turėtų turėti tiesioginį sąlytį su Dievu, o visos kitos būtybės tik netiesioginį? Šis Teilhardo sistemoje nieku nepateisinamas žmogaus išskyrimas kaip tik ir parodo, kad nepakanka šauktis žmogaus esmės transcendentiškumo (iš kur mes žinome, kad žmogus turi transcendentinę esmę?), aplenkiant jo atsiradimo klausimą arba aiškinant šį atsiradimą kaip lygų su visų kitų būtybių atsiradimu. *Jeigu žmogus savo esme yra transcendentinė būtybė, tai jis yra tada ir transcendentinės kilmės.* Ir priešingai, *jeigu žmogus nėra transcendentinės kilmės, tai tada jis neturi nė transcendentinės esmės.* Iš šios

dilemos nėra jokios išeities, nes iš kur gi žmogus galėtų gauti savo transcendentinę esmę, nebūdamas kilęs iš pačios Transcendencijos? Žmogaus transcendentiškumas gali būti laiduojamas tik tuo atveju, jeigu jis yra Dievo sukurtas iš nebūties, vadinasi, yra tiesioginis Jo kūrinys be jokio tarpininko. Teilhardo sistemoje betgi viso to kaip tik nėra.

Kaip tad santykiuoja su Dievu ši "iš kosminės substancijos srovės" (IV, 330) išnirusi "žmogiškoji molekulė"? Kaip jau sakyta, Teilhardo sistemoje žmogus nėra sukurtas iš nebūties, nes šioje sistemoje nebūties iš viso nėra, tuo pačiu negali būti nė kūrimo iš nebūties. Joje yra tik ano pirminio daugio apipavidalinimas, šį daugį vienijant. Žmogus yra irgi tik viena šio vienijimo apraiška. Jis kyla iš "visatos medžiagos" tarpiškai ir iš "gyvybės srovės" netarpiškai arba tiesiog. Kitaip tariant, tarp žmogaus ir Dievo stovi trečias pradas *kaip tarpininkas*. Sutikime, kad Dievas veikia per minėtas energijos rūšis aną tarpininką, ir šis išvysto iš savęs žmogų. Tačiau tokiu atveju žmogus kyla ne iš tiesioginio *Dievo* veiksmo (kūrimas iš nebūties), o iš tiesioginio kokios nors energijos, ar medžiagos, ar gyvybės veikimo. Sutikime, kad Dievas yra visų šių veiksmų sąlyga ir galutinis pagrindas, nes jei Dievo nebūtų, tai nieko nebūtų. Tačiau Jis stovi užnugaryje, veikia tik per energiją, medžiagą, gyvybę, kurios jau pačios išvysto žmogų. Dievas Teilhardo sistemoje nestovi betgi prieš žmogų taip, jog Jis jį savo veiksmu tiesiog paliestų, pašaukdamas jį netarpiškai iš nebūties. Be to Dievo veikimas per energiją, medžiagą ir gyvybę ontologiškai yra labai abejotinos vertės. Tai tik hipotezė. Bet kam gi Dievas kaip hipotezė yra reikalingas? Juk jeigu visa yra "visatos medžiagos" telkiniai bei suvienyti pavidalai, jeigu šioje medžiagoje veikia dvi energijos rūšys, tai kodėl nepakanka visų šių jėgų kilti gyviam ir žmogui? Kokiam reikalui čia dar prikergiamas Dievas? Ar tai nėra nesąmoningas atkritimas į senąją sampratą, kai buvo manoma, esą

Dievas reikalingas išaiškinti kiekvienam gamtos įvykiui, kiekvienam naujo padaro pasirodymui pasaulyje, tarsi pasaulis neturėtų savos autonomijos, o būtų tik paties Dievo veiklos erdvė? Iš tikro, jeigu atidžiau pasklaidytume Teilhardo ontologiją ryšium su dieviškąja veikla pasaulyje, rastume labai primityvų šios veiklos supratimą, nes jis įjungia Dievą į *kosmologinę* pasaulio plotmę, padarydamas Jį evoliucijos pradininku, evoliucijos galva ir evoliucijos atbaigėju. Viskas tada yra dieviškasis kūrimas, ir kiekvienas padaras yra tiesioginis Dievo kūrinys. Šitaip galima kalbėti psichologiškai ir morališkai. Ontologiškai betgi visa tai yra didžiulis primityvumas arba — panteizmas.

Tiesioginis žmogaus sąlytis su Dievu yra galimas tik tada, kai žmogus yra Dievo kūrinys iš nebūties, vadinasi, kai jo kilmė yra dieviška ne kosmologine, bet *ontologine* prasme. Kildamas iš nebūties, žmogus esti taip surišamas su Dievu, kad Dievas jam tampa artimesnis negu jis pats sau (šv. Bonaventūra). Kadangi tačiau Teilhardo sistemoje žmogus nekyla iš nebūties — tai pripažįsta ir Teilhardo šalininkai: "deja, čia nėra žmogaus kūrimo iš nebūties" [96] —, tai jis turi turėti *tarpininką*, kuris stovi tarp jo ir Dievo ir tik per kurį jis patiria Dievo veikimą. Tiesioginio žmogaus sąlyčio su Dievu, vadinasi, *sąlyčio be tarpininko,* Teilhardo sistemoje nėra ir negali būti. Šioje sistemoje žmogus susiliečia tiesiog tik su gyvybės srove, iš kurios jis kyla kaip didžiausia jos santalka ir kaip labiausiai koncentruota jos molekulė. Tiesa, kažkur evoliucijos pradžioje glūdi Dievas-Alfa, bet žmogus neturi su Juo tiesioginio sąlyčio, nes tarp žmogaus ir anos Alfos stovi neaprėpiama daugybė visokių visokiausių evoliucijos laipsnių. Kažkur evoliucijos gelmėse veikia Dievas — "evoliucijos Galva", bet žmogus ir su šia Galva neturi tiesioginio sąlyčio, nes tarp jo ir anos Galvos stovi radialinė energija, gamtos dėsniai, gyvybės srovė ir t.t. Kažkur evoliucijos gale laukia Dievas-Omega, bet nė su juo

žmogus neturi tiesioginio sąlyčio, nes šį Dievą-Omegą pasieks tik anasai antžmogis kaip visuotinės smegeninės apraiška, o ne atskiri *dabarties* žmoneliai, kurie evoliucijos eigoje gema ir miršta kaip visuotinės srovės bangos. Nesusipratimas tad yra Teilhardo sistemoje norėti rasti *tiesioginį* žmogaus sąlytį su Dievu, žmogaus kaip konkretaus asmens. Juk jeigu žmogus visas kyla iš gyvybės sriauto, tai jis ir susisiekia tiesiog tik su šiuo sriautu, o ne su Dievu.

Tiesioginio sąlyčio su Dievu stoka Teilhardo sistemoje turi lemiančios reikšmės ir *religijai* kaip žmogaus santykiui su Dievu. Juk religija, visų pirma krikščioniškoji, yra ne kas kita kaip *dviasmeninis santykis*; vadinasi, santykis tarp žmogaus kaip asmens ir Dievo kaip asmens: *santykis tarp Aš ir Tu*. Religijoje Dievas yra žmogaus Tu, ir žmogus yra Dievui Tu. Tačiau šis Aš-Tu santykis išskiria bet kokį tarpininką, nes ten, kur santykiauja du asmens, negali būti jokio trečiojo, kuris juodu jungtų. *Aš-Tu santykis yra pati tiesioginybė*. Kad kito asmens 'aš' taptų manuoju 'tu', reikia, kad šis 'aš' man atsivertų, kad mane į save priimtų, kad savo egzistenciją sulietų su manąja. Aš-Tu santykis yra esmėje susijungimas, kurį vadiname *meile*. Lyčių santykyje jis eina ligi kūnų susijungimo, Dievo ir žmogaus santykyje ligi Dievo ir žmogaus susijungimo Kristuje ir ligi gyvybės paaukojimo už žmogų. Kristus įvykdė šį susijungimą arba meilę aukščiausiu laipsniu kaip tik tuo, kad mirė už mus, nes "niekas neturi didesnės meilės, kaip ta, kad kas guldo savo gyvybę už savo prietelius" (Jn. 15,13). Krikščionis taip pat įvykdo šį santykį aukščiausiu laipsniu, jei gyvena Kristuje ir miršta už Kristų. Kur tad čia gali būti vietos kokiam nors trečiam pradui, kuris stovėtų tarp žmogaus ir Dievo, tarp žmogaus ir Kristaus? O jei toks pradas vis dėlto yra, kaip tai ryšku Teilhardo filosofijoje bei teologijoje, tai šis trečiasis pradas kaip tik ir sunaikina aną Aš-Tu santykį. Juk *negalima mylėti per tarpininką*, nes per tarpininką negali-

ma atsiverti ir kito priimti į save. Jeigu religija yra Aš-Tu santykis tarp žmogaus ir Dievo, tai šis santykis reikalauja tiesioginio sąlyčio, vadinasi, sąlyčio be tarpininko. Kur toks tarpininkas yra, ten tiesioginio sąlyčio nėra. O kur nėra tiesioginio sąlyčio, ten nėra nė Aš-Tu santykio, vadinasi, religijos. Tarpininko gi nėra tik tada, jei žmogus yra Dievo sukurtas iš nebūties. Todėl *tik kūrimo iš nebūties atveju yra galimas tiesioginis sąlytis, vadinasi, Aš-Tu santykis arba religija.* Užtat Teilhardo atveju ir galioja dilema: arba Dievas kuria žmogų iš nebūties tiesioginiu savo paties veiksmu, ir žmogus tada grindžia religiją ontologiniu sąlyčiu su Dievu, arba Dievas leidžia žmogų kildinti kokiam nors tarpininkui (energijai, visatos medžiagai, gyvybei), ir tada žmogus neturi tiesioginio sąlyčio su Dievu, neturėdamas tuo pačiu su Juo nė Aš-Tu santykio arba religijos. Teilhardo sistemoje, nesant kūrimo iš nebūties, religija netenka ontologinio pagrindo ir yra galima tik kaip psichologiškai-moralinis nusiteikimas. Tačiau grynas psichologinis santykis, neturįs ontologinio pagrindo, nėra nei krikščioniškas, nei vertas žmogaus didybės.

Šis betgi psichologiškai-moralinis žmogaus apsisprendimas kaip tik ir klaidina Teilhardo šalininkus, kurie subjektyvinį religingumą maišo su objektyviniu ano religingumo pagrindu arba su religija. *Religingumas išauga iš religijos, o ne priešingai.* Religingumas juk yra ne kas kita, kaip ontologinio žmogaus sąlyčio bei sąryšio suvokimas, pažinimas, pripažinimas ir jo vykdymas kasdienoje. Jeigu tad kokioje nors filosofinėje sistemoje tokio ontologinio pagrindo nėra, tai ir religingumas pakimba ore. Nuosekliai tad Krikščionybė niekad neremia religijos subjektyviu pasivedimu Dievui, net jeigu šis pasivedimas siektų ir mistinių viršūnių. Krikščionybė reikalauja, kad pasivedimas Dievui būtų išraiška to, kad žmogus yra Dievo kūrinys iš nebūties, vadinasi, išraiška santykio tarp Kūrėjo ir kūrinio, išraiška ontologinio sąlyčio tarp

Aš ir Tu, nes tik tokiu atveju Dievo meilė yra objektyviai pagrįsta ir subjektyviai garbinga. Kitaip kodėl gi žmogus turėtų mylėti Dievą, jei Dievas nėra Jo Kūrėjas, jei jis neturi su Juo tiesioginio sąlyčio ir todėl nėra jam Tu? Žinoma, žmogus gali Dievą ir tokiu atveju pamilti, kaip pamilstama bet koks daiktas ar idėja. Betgi šitokia Dievo 'meilė' kaip tik ir nėra krikščioniška, nes ji yra savyje tuščia, o, nukreipta Dievo linkui, net klaidinga. Krikščionybė kaip tik ir yra stipri tuo, kad ji nesileidžia būti nuvedama į subjektyvius klystkelius, bet reikalauja psichologiškai-moralinį santykį su Dievu arba žmogaus konkretų pasivedimą Dievui atremti į ontologinį Kūrėjo-kūrinio santykį, ko Teilhardo sistemoje kaip tik nėra.

Tiesioginio sąlyčio su Dievu nebuvimas kaip tik ir verčia Teilhardą maža paisyti, kaip jau minėta, *pradžios*, o visą dėmesį telkti apie pabaigą; maža kalbėti apie Dievą mumyse, apie dabarties Dievą, o labai daug apie Dievą priešais mus arba apie ateities Dievą. Dievas kaip mūsų *kilmės* autorius dingsta evoliucijoje nesurandamai. Užtat labai ryškiai šviečia Dievas kaip evoliucijos galas, kurio linkui žygiuoja visata. Tai Dievas-Omega, kuriam Teilhardas skiria gražiausius savo raštų puslapius. Šis Dievas-Omega traukia į save gamtą ir žmoniją. Tai lyg atnaujintas Aristotelio 'pirmasis Judintojas', tačiau visa judinąs "iš priekio", kaip pats Teilhardas sako: "Šaka kyla ne kamieno nešama, bet traukiama to, kas bus" (III, 323). Tai būdingas posakis, kuriame yra sutraukta visa teilhardinė religijos samprata. Dievas, su kuriuo žmogus santykiuoja, yra *ateities Dievas*, stovįs visatos kelio pabaigoje. Religija yra Teilhardui "laukimo ir vilties jėga" (IV, 337). Be abejo, tai skamba labai gražiai ir beveik krikščioniškai, nes ir Krikščionybė kalba apie Dievą kaip Atbaigėją, kurio laukiame "dūsaudami ir vaitodami šiame ašarų klonyje" (Salve, Regina; plg. Rom. 8, 23-24). Tačiau šis mūsų lūkestis bei viltis yra pagrįsti tik tada, jei esa-

me su Dievu susieti tiesioginiu būdu; vadinasi, jei esame kilę tiesioginiu Jo veiksmu ir todėl esame tiesioginiai Jo kūriniai tikra šio žodžio prasme. Jeigu betgi savo kilme nesame susieti su Dievu netarpiškai, jei liečiamės su Juo tik per kokį nors tarpininką, tai kokiu būdu susijungsime su Juo meilėje evoliucijos pabaigoje? Kas mus suriš *tiesiog* su Dievu ateityje, jei tokio ryšio su Juo neturime dabartyje? Be to, ką gi reiškia *man* šis 'Dievas priešais mus' arba 'ateities Dievas', jeigu ašen kaip konkretus dabartinis asmuo Jo nepasiekiu — paprasčiausiai todėl, kad mirsiu pirma, negu susiformuos ana hipercelė bei megasintezė kaip evoliucijos atbaiga? Ką gi reiškia tasai Dievas-Omega visiem tiem bilijonam žmonių, kuriuos evoliucijos sriautas jau yra pralenkęs ir toliau vis labiau pralenks? Koks jų likimas? Teilhardas ir jo šalininkai pamiršta, kad savisąmonė yra visų pirma klausimas atkreiptas į manąjį Aš. Tai žvilgsnis į save patį, o ne į kažkokį neaprėpiamą tolį; tai atsigręžimas į mano absoliutinę dabartį, o ne nusikreipimas į absoliutinę ateitį. *Savisąmonė yra visų pirma mano paties likimo sąmonė.* Ir kol šis mano paties likimas *man pačiam* nėra išspręstas, tol bet koks nurodymas į būsimuosius amžius, į anuos bilijonus metų, kurie dar žmonijos laukią, lieka man be jokios prasmės. Dievas priešais mane yra *mano* Dievas tik tuo atveju, jei Jis visų pirma yra Dievas manyje, vadinasi, mano dabarties Dievas. Teilhardo sistemoje šio 'Dievo manyje' arba 'dabarties Dievo' kaip tik nėra. O Jo nesant, anasai 'Dievas priešais mus' arba 'ateities Dievas' darosi toks tolimas, tarsi žiūrėtum į Jį pro apverstą teleskopą, kaip teisingai pastebi E. Benzas.[97]

Nukėlus Dievą į evoliucijos pradžią, į evoliucijos gelmes ir į evoliucijos galą, padarius Jį evoliucijos sąlyga bei pagrindu, bet atitraukus Jį nuo atskiro žmogaus *kaip asmens* kilmės, darosi negalimas nė minėtas Aš-Tu santykis su tokiu Dievu. Kokiu būdu šis Dievas gali būti mano Tu? Juk aš

net nežinau, ar jis iš viso yra *asmeninis*! Evoliucijos sąlyga, veiksnys ir galas nebūtinai turi būti asmeninis, nes pati evoliucija nėra asmeninis vyksmas. Kaip tad galėčiau aš šią evoliucijos sąlygą garbinti? Kaip galėčiau šiam evoliucijos veiksniui nusikalsti ir prašyti jį atleidimo? Kaip galėčiau anam evoliucijos galui aukotis ir jaustis jo įpareigotam savoje sąžinėje? Visi šie religiniai veiksmai darosi prasmingi tik tada, jei Dievas yra mano Tu: mano Kūrėjas ir mano Viešpats, mano Tėvas ir mano Draugas. Visi jie tačiau lieka absurdiški, jei Dievas yra evoliucijos Dievas; vadinasi, jei Jis pasiekia mane tik per kokį nors tarpininką, nes toks Dievas nėra *man* Tu, ir ašen nesu *Jam* Tu. Jeigu žmogus Teilhardo sistemoje ir galėtų turėti kokią nors religiją, tai ji būtų ne Aš-Tu santykis su Dievu, bet *kažkoks bendras santykis su anuo tarpinininku*, per kurį Dievas mane veikia, būtent: *santykis su medžiaga.*

Šitokios 'religijos' pradų kaip tik ir žymu Teilhardo pasaulėžiūroje, o ypač jo mistikoje, kurioje Dievas kaip žmogaus Tu ištirpsta kažkokiose bendrybėse, virsdamas visuotiniu fluidu, viską, tiesa, perskverbiančiu, tačiau kaip tik todėl neasmeniniu. Net ir Kristus Teilhardo vizijose netenka asmeninių bruožų. Mistiniame savo rašinyje "Pasaulio Mišios" Teilhardas regi Kristaus krūtinėje "tiktai žėrinčią krosnį". Toliau žodiškai: "Ir juo labiau aš įsižiūriu į šią degančią liepsną, juo labiau man atrodo, kad Tavo Kūno apibraižos tirpsta, kad jos vis labiau plečiasi be ribų, kol galų gale Tavyje neregiu jokių kitų bruožų, o tik liepsnojančio pasaulio pavidalą".[98] Kristaus susiliejimas su pasauliu čia išeina aikštėn visu ryškumu — tegu ir mistinėje vizijoje, kuri betgi yra ne kas kita kaip Teilhardo ontologijos iliustracija. Tai nėra joks Kristaus išleidimas "iš aristotelinio narvo" ir Jo sugrąžinimas "į šv. Povilo Jam nurodytą vietą — visatos centrą",[99] kaip norėtų visas šias vizijas aiškinti Teilhardo šalininkai. Nes visų pirma Bažnyčia niekad nebuvo Kris-

taus į tokį narvą uždariusi(plg. viduramžių pasaulėvaizdį, kur Kristus kaip tik yra visatos centre), o antra, *Kristus yra visatos centras anaiptol ne kosmologine, vadinasi evoliucijos prasme,* kaip tai gražiai pastebi vokiečių dogmatikas L. Scheffczykas, kritikuodamas Teilhardo 'kosminį Kristų': Kristus "kaip galutinis kūrybinis visatos pagrindas *kaip tik neprivalo* būti suprastas kosmologiškai, o kaip antpasaulinė galybė bei tikrovė".[100] Kitaip tariant, Jis neprivalo ištirpti pasaulyje, virsdamas jo pavidalu. Mistinės vizijos turi savo prasmę, o ši prasmė atsiskleidžia mistiko ontologijoje ir dogmatikoje.

Teilhardas yra, tur būt, vienintelis krikščionis, parašęs *maldą medžiagai.* Tai žinomos maldos "Anima Christi, sanctifica me" perdirbimas: "Medžiaga, kuri žavi ir stiprini; medžiaga, kuri glamonėji ir grūdini; medžiaga, kuri turtini ir griauni, — pasitikėdamas dangiškąja įtaka, padariusia tavo vandenis kvepiančius bei švarius, aš pasiduodu tavo galingiem sluogsniam. *Kristaus jėga yra įėjusi į tave!* Tad pritrauk mane savo trauka, maitink mane savo gyvybės sultimis, stiprink mane savo stangrumu! Savo šėlsmu išvaduok mane! Ir galop sudievink mane savimi pačia" (II, 122). Tai anaiptol ne piktažodžiavimas. Tai Teilhardo teologijos santrauka. Dieviškoji Kristaus jėga yra perėjusi į medžiagą, ją apvaliusi (nuo ko?) ir perkeitusi. Todėl dabar žmogus ir mezga santykį su šia 'visagalinčia' medžiaga, melsdamas ją įvykdyti tai, ko krikščionis paprastai prašo iš Dievo, būtent: jį stiprinti, vaduoti, laisvinti ir sudievinti. Ir tai labai nuoseklu. Tiesiog iš medžiagos kilęs ir esmingai joje laikąsis, žmogus jaučia sąlytį su savo kilme bei nešėju taip stipriai, jog šis sąlytis, išgyventas ligi galo, virsta *religiniu* garbinimo santykiu. Medžiaga atsistoja Dievo vietoje ir Dievui atstovauja. Ji nėra, kaip šv. Pranciškaus Asyžiečio "Saulės Giesmėje", *nurodymas* į Dievą: "De Te, Altissimo, porta significatione". Ne! *Teilhardui medžiaga yra Dievo vietininkė.* Tai tasai tarpininkas, stovįs tarp žmogaus ir Dievo. To-

dėl į jį ir krypsta visų pirma žmogaus religingumas. Aukščiau minėta *loginė* būtinybė, kad žmogus, kilęs iš medžiagos ar iš gyvybės, gali turėti tiesioginį ir tuo pačiu religinį santykį tik su šiuo savo šaltiniu, o ne su Dievu, Teilhardo maldoje medžiagai kaip tik ir pasitvirtina *egzistenciniu* pavidalu.

Bet kaip tik todėl Teilhardas ir apverčia aukštyn kojomis visa, kas Krikščionybėje priskiriama Dievui. "O Galingasis ir Dieviškasis, sakyk, koks Tavo vardas?", klausia Teilhardas savo vizijose. Atsakymas: "Aš esu ugnis, kuri degina; vanduo, kuris verčia; meilė, kuri atveria; tiesa, kuri praeina (nuostabus tiesos pavadinimas, *Mc.*). Aš esu visa, kas veržiasi; visa, kas atsinaujina; visa, kas atsipalaiduoja; visa, kas susijungia; aš esu jėga, patyrimas, pažanga; *aš esu Medžiaga* — štai, kas esu".[101] Ar tai neprimena mum Mozės klausimo, kai šis išvydo dykumose degantį ir nesudegantį erškėtkrūmį? Tačiau koks milžiniškas atsakymų skirtumas. Dievas Mozei atsakė: "Esu, kurs esu" (Iš 3,14). Šiame atsakyme krikščioniškoji tradicija matė Dievo esmę: *būti yra Dievo esmė.* Dievas tuo ir peržengia kiekvieną būtybę kad Jo esmė yra buvimas ir kad todėl Jis yra pati Būtis (ipsum esse). Atsakydamas Teilhardui, Dievas pasivadina medžiaga ir susilieja su jos tapsmu (atkreipkime dėmesio į visus tuos *vyksmo* veiksmažodžius, kuriuos Dievas sau priskiria!). Tai ontologinis monizmas, kuriame nėra dviejų plotmių, nėra ontologinio skirtumo tarp būtybės ir Būties, tarp kūrinio ir Kūrėjo. Čia yra tik viena vienintelė plotmė, būtent: visa apimančios ir išsivystančios medžiagos plotmė. Medžiaga yra tiek Dievo vardas, tiek tasai šaltinis, iš kurio plaukia visos pasaulio būtybės, pradedant atomu ir baigiant žmogaus asmenimi. Visos jos yra vienos vienintelės medžiagos tirštėjimo molekulės. O kai ši išsivystanti medžiaga 'žmogiškojoje molekulėje' pasiekia savisąmonės laipsnio, tai sava refleksija ji atsigrįžta pati į save ir išvysta savo didybę bei jėgą. Tada žmo-

gus — ši sąmoninga 'molekulė' — ir taria savam šaltiniui: "O Medžiaga, tu matai, kaip dreba mano širdis! Sakyk man, ko nori, kad ašen daryčiau?" (p. 77). Tai šv. Povilo klausimas, kai šis, kelionėje į Damaską apakintas "šviesos iš dangaus", sukniubęs ant žemės girdėjo Kristaus balsą ir todėl Jį klausė: "Viešpatie, ko nori, kad daryčiau?" (Apd. 9, 3-6). Kristaus atsakymas Povilui skambėjo: "Kelkis, eik į miestą, tenai tau bus pasakyta, kas tau reikia daryti" (Apd. 3,6). *Povilas buvo pasiųstas į Bažnyčios bendruomenę.* Medžiagos atsakymas į tą patį klausimą Teilhardo vizijose skamba: "Atverk savo būtį mano įkvėpimui; priimk gelbstinčią žemės dvasią" (t.p.). *Teilhardas yra siunčiamas į gamtinę visatą.* Povilui gelbėjimas ateina iš Bažnyčios, Teilhardui iš žemės. Gelbstinti dvasia jam yra žemės dvasia. Jeigu betgi Dievo vardas yra Medžiaga, tai Dievo Dvasia ir žemės dvasia susilieja į vieną: "Dievas šviečia medžiagos viršūnėje, kurios sriautai Jam atnešė dvasią" (p. 87). Išganymas įsijungia į evoliuciją ir virsta viena jos funkcija. Jokio lūžio su Dievu, jokio nuodėmės demoniškumo, jokios tragikos istorijos eigoje, jokios grėsmės iš anų šv. Povilo minimų tamsybės valdovų bei piktybės dvasių (plg. Ef. 6, 12). *Dramatinė ir asmeninė išganymo sąranga bei eiga Teilhardui yra visiškai išsprūdusi iš akių.* Jos vietą užima nuoseklus išsivystymas kosmologinėje plotmėje, kurios sriautai savaime iškelia Dievą iš medžiagos gelmių tarsi žvaigždę Kalėdų eglutės viršūnėn. Su Kryžiaus drama, prasidėjusia Kalvarijos kalne ir trunkančia visą istorijos metą, tai turi labai maža ką bendro.

— — —

Užbaiga

DIDŽIŲJŲ KLAUSIMŲ REIKŠMĖ

Šios knygos skaitytojai bus, be abejo, jau pastebėję, kad anie trys dabarties klausimai čia buvo svarstomi gana kritiškai. Autorius mėgino "ištirti dvasias", kitaip tariant, netikėti "kiekvienai dvasiai", kuri sakosi esanti "iš Dievo", kurios tačiau pasaulis mielai klausosi (plg. 1 Jn. 4, 1-5). Juk Kristus, būdamas "ženklas, kuriam bus prieštaraujama" (Lk. 2, 34), niekad nėra pasaulio priimamas užsidegus, nes Evangelija ne tik skelbia, kad "Dievo Karalystė priartėjo" (Mk. 1, 15), vadinasi, kad išaušo naujas istorijos metas, bet sykiu ji ir šaukia: "Darykite atgailą" (t.p.), vadinasi: "Pasikeiskite". *Naujam istorijos metui reikia ir naujo žmogaus.* Ir štai, šio atgailos šauksmo, šio vidinio pasikeitimo pasaulis kaip tik ir nenori priimti. Tai paliudija visa dvitūkstantmetė Krikščionybės praeitis. Jeigu tad kuriuo nors metu neįprastai susižavima viena ar kita religine teorija, tai dažniausiai dėl to, kad joje Kristus esti skelbiamas ne tik kaip ramybės, bet ir kaip kalavijo nešėjas, vadinasi, kaip toks, kokiu Jis pats *nenorėjo* būti (plg. Mt. 10, 34-36). Pasauliui mielas, tačiau netikras, Kristus paprastai ir esti tokio susižavėjimo pagrindas. Nūn tiek pasaulio sekuliarizacija, tiek evangelijų numitinimas, tiek Teilhard de Chardino evoliucinė filosofija bei teologija yra pasidarę šiandien pasauliui taip priimtini, jog tik šis vienas dalykas jau verčia mąstantį krikščionį suabejoti visų anų teorijų pagrindais ir pabandyti juos giliau patyrinėti Krikščionybės šviesoje. Tai ir buvo šios knygos uždavinys.

Baigdamas savo darbą, autorius norėtų dabar valandėlę stabtelti, žvilgtelti, tarsi nuo kalnelio viršūnės, atgal ir paklausti: *Ką visa tai reiškia?* Ką reiškia, kad mūsų dienomis pasaulis nudievinamas, evangelijos paverčiamos idėjų rinkiniu, evoliucija paskelbiama mūsosios egzistencijos lytimi? Visa tai juk nėra atsitiktinybė. Tai greičiau kažkokio gilesnio dvasios perversmo proverža. Ką tad reiškia ši proverža? Į ką ji nurodo? Ko ji iš mūsų reikalauja? — Štai klausimai, kurie savaime kyla ir prašosi knygos gale bent trumpai atsakomi, kad kritinė minėtų teorijų sklaida būtų pervesta į tolimesnį kūrybinį mūsų ryžtą.

1.

Pasaulio sekuliarizacija, kaip sakyta, stipriai linksta į *ateizmą* — ne tuo, kad ji nudievina pasaulį kosmologinėje jo plotmėje, bet tuo, kad ji atitraukia jį nuo Dievo ontologiškai, vadinasi, paskelbia jį esant autonominį pačiu savo buvimu. Pasaulis kaip Viešpaties kūrinys čia dingsta. Jo vietą užima pasaulis kaip niekeno daiktas, kurį žmogus pasiima kaip savo nuosavybę. Nuosekliai tad pasaulio sekuliarizacijos akivaizdoje visu svoriu ir išnyra *Dievo problema.* Tiesa, šiandien daug kalbama apie tikėjimą — apie jo vidinį patyrimą asmens viduje ir viršinį reiškimąsi visuomenės tvarkoje —, bet labai maža apie Dievą kaip tikėjimo objektą bei pagrindą. Viltinga religijos ateitis grindžiama tuo, esą krikščionija jau pasukusi visiškai kita linkme: ji nepasitenkinanti malda bei sakramentais, atgaila bei gerais darbais, bet reikalaujanti teisingumo socialiniuose ir tarptautiniuose žmonių santykiuose, kovojanti už žemiškojo gyvenimo gerinimą bei jo sąrangos keitimą ir veikliai remianti pagrindinių žmogaus teisių vykdymą. Tai regi ir pripažįstą net ateistai.

Visa tai, be abejo, tiesa. Pakitusios krikščionių sąmonės

neigti negalima. O vis dėlto čia lieka neatsakytas pats pagrindinis klausimas: *kokios reikšmės visa tai turi, jei Dievo nėra?* Ir atvirkščiai. Sutikime, kad krikščionys minėtų darbų nedirbą, kad jie gyveną užsidarę, kad pasaulio svetimybės priekaištas juos liečiąs teisingai. Šis priekaištas šiandien juk daromas tiek krikščionijos praeičiai, tiek tiem jos dabarties atstovam, kurie veiklą kultūrinėje bei socialinėje srityje menkai tevertina arba yra jai net priešingi. Sutikime, kad visa tai irgi tiesa. Tačiau ir vėl: *kokios reikšmės visa tai turi, jei Dievas yra?* Juk krikščionių veikla pasaulyje Dievo nesukuria, jei Jo nėra. Ir priešingai, krikščionių neveikla pasaulyje Dievo nesunaikina, jei Jis yra. Ateistai klysta, mėgindami krikščionių nuodėmėmis grįsti Dievo nebuvimą ir religijos neigimą. Tikintieji klysta, mėgindami krikščionių dorybėmis grįsti Dievo buvimą ir religijos reikšmę bei ateitį. Visi šie abiejų pusių mėginimai yra tik tada prasmingi, jei visų pirma išsprendžiame klausimą: Yra Dievas ar Jo nėra? Ir štai, šitoje vietoje mum kaip tik ir aiškėja, kad Dievo problema turi būti keliama bei sprendžiama visiškai kitaip. Tačiau kaip?

Pasaulio sekuliarizacija kaip tik ir atskleidžia šitąjį 'kaip'. Visų pirma neigiamu atžvilgiu. Būdama pasaulio nudievinimas kosmologinėje bei antropologinėje plotmėje ir šiuo atžvilgiu (bet *tiktai* šiuo!) pripažinta II Vatikano Susirinkimo (plg. I, 235-36), sekuliarizacija rodo, kad *pasaulio regimybė nėra kelias į Dievą*, nes šioje regimybėje Dievas, būdamas nereikalingas, nesireiškia ir todėl negali būti joje nė randamas. Pasaulio regimybė susiklosto pagal būtinybės ir laisvės pradus, kurių pakanka išaiškinti šios regimybės kilmei, pavidalam ir kaitai. Šia prasme sekuliarizacija reiškia dvasios įžvalgą, kur Dievo rasti neįmanoma ir kur ankstesnis mąstymas klydo, Jo ieškodamas. Tai įžvalga, kad jokia pasaulio regimybės sritis — nei kilusi iš būtinybės (gamta), nei iš laisvės (žmoagus kūriniai) — savęs pačios neper-

žengia ir todėl *objektyviai* transcendencijos neapreiškia. Subjektyvaus gi pergyvenimo — sakysime: gamtos grožio ar artimo meilės — nepakanka, kad jis galėtų būti pagrindas Dievo buvimui. Ir Dievui nesant, nėra jokio loginio prieštaravimo gamta grožėtis ar artimą mylėti.

Būdama betgi pasaulio nudievinimas *ontologinėje* srityje, vadinasi, neigdama pasaulį kaip Dievo kūrinį ir šiuo atžvilgiu (tačiau irgi *tiktai* šiuo!) II Vatikano Susirinkimo atmesta (plg. I, 15, 204, 210, 211), sekuliarizacija jau visiškai *teigiamai* mum rodo, kur Dievo ieškoti, būtent: *pasaulio kūriniškume.* Juk jeigu tiesa, kad pasaulį Viešpats sukūręs iš nebūties, tai tokiu atveju Dievas kaip tik ir turi būtinu būdu atsiskleisti kūriniškoje pasaulio būties struktūroje, nes kūrinys yra logiškai negalimas be Kūrėjo. *Kūrinys yra santykinė sąvoka.* Esant vienam šio santykio nariui — mūsų atveju pasauliui kaip kūriniui —, turi būtinai būti ir kitas jo narys — mūsų atveju pasaulio Kūrėjas arba Dievas. Nuosekliai tad atidengus kūriniškąją struktūrą pasaulio būtyje, savaime atsiskleidžia ir Dievo kaip Kūrėjo buvimas. Šia prasme sekuliarizacija yra didžiulis mąstančio krikščionies iššūkis: ji verčia mus ontologiškai teigti tai, ką ji ontologiškai neigia. Ji skatina mus nuo pasaulio regimybės eiti į pasaulio gelmes, į pačią jo būtį ir joje ieškoti *veikalo* sąrangos. Kaip Dievo kūrinys pasaulis juk būna *kūriniškai,* vadinasi, *jis būna kaip veikalas.*

Tai ir yra išeities taškas Dievo problemai. Tai mūsų meto kelias į Dievą; tiesa, *naujas* kelias, tačiau sekuliarizacijos akivaizdoje vienintelis, jeigu norime šį dvasios reiškinį ne tik kritiškai vertinti, bet ir kūrybiškai nugalėti. Kosmologinės bei antropologinės pasaulio sklaidos šiandien nepakanka, nes šioje srityje sekuliarizacija yra teisi. Šiandien mum reikia ontologinės pasaulio sklaidos, jo būties *kaip santykinės sklaidos,* kuri ir turėtų iškelti dienos šviesON šios būties kūriniškąją struktūrą. Atskleidus gi šią struktūrą, atsiskleis

ir pasaulio sakrališkumas, nes kūrimas kaip tiesioginis kūrinio santykis su Dievu padaro kūrinį *šventą* jo būtyje. Pasaulis nėra sakralinis savo regimybėje, bet jis yra sakralinis kaip kūrinys. Pasaulis nėra Dievas, bet pasaulis yra Dievo. O visa, kas yra Dievo, yra šventa savaime. Tačiau Dievo yra pasaulis ne savo apraiškomis, bet savo būties gelme kaip kūrinys. Todėl kaip kūrinys pasaulis ir yra šventas. Atmesdama pasaulį kaip kūrinį, sekuliarizacija paneigia šį pačios būties šventumą ir tuo būdu viską suveda į vieną pilką, kasdieninę sritį, kurią vadiname profanine: *sekuliarizacija virsta pasaulio profanizacija.* Šiuo atžvilgiu ji yra irgi didžiulis iššūkis, skatinąs krikščionį atstatyti pasaulio šventumą (consecratio mundi), tačiau randant jį ne kosmologinėje ar antropologinėje, bet ontologinėje srityje, vadinasi, ten, kur pasaulis yra grynas santykis su Dievu, vadinasi, kur jis būna kaip Viešpaties veikalas, o ne kaip gamtinės būtinybės ar žmogiškosios laisvės padaras.

2

Evangelijų numitinimas yra pastanga suprasti Krikščionybę ne kaip įvykį, bet kaip idėją: įvykis čia turįs mitinio pobūdžio ir todėl reiškiąs ne tikrovę, o tik tą ar kitą *mintį*, galimą kartoti bei vykdyti tam tikru elgesiu visur ir visados. Šia prasme numitinimas susikerta su pačiu Krikščionybės pagrindu, būtent: su Dievo tapimu žmogumi Jėzuje Kristuje. Pabrėždamas evangelijų istoriškumą, II Vatikano Susirinkimas tuo pačiu paneigė numitinimo teoriją, vadinasi, mėginimą evangelijose pasakojamus įvykius laikyti vaizdiniu idėjų apvalkalu, o ne tikroviniais faktais (plg. I, 115-116). Literatinių formų — istorinis aprašymas, pranašystė, poezija, parabolė — pripažinimas Šventajame Rašte neturi nieko bendro su mitu, nes ir literatinės formos gali kalbėti apie

tikrovinius įvykius, nė kiek nesumenkindamos jų tikroviškumo, nors ir nebūdamos tokios tikslios kaip grynas istorinis aprašymas. Sakysime, "Eiliuotinė Livonijos Kronika" (13 šimt. pabaigoje) savo forma yra irgi poezijos kūrinys, pilnas stilistinių ano meto formulų ir nešamas šv. Augustino dviejų santvarkų — civitas Dei et civitas diaboli — idėjos. Ir vis dėlto jos "autorius niekada sąmoningai nenukrypo nuo teisybės ir negalėjo sugalvoti naujų dalykų... Kronikos tekstas rodo, kad jos autoriui buvo žinoma daugiau faktų, nei jis savo poezijoje apdainavo" (*Z. Ivinskis*,Liet.Enciklopedija V, 397). Argi ne tas pat yra ir su evangelijomis? Literatinė forma dažnai įvykį ne tik aprašo, bet ir *aiškina,* ieškodama gilesnės jo prasmės ir egzistencinės jo reikšmės, tačiau ji pati savimi anaiptol nepaverčia įvykio idėjos vaizdu arba mitu. Nuosekliai tad formalinė Šventraščio sklaida, taip labai įsipilietinusi dabarties egzegezėje, ir negali nieko esmingo pasakyti apie *pagrindinę* evangelijų pastangą liudyti "įvykusius mūsų tarpe dalykus" (Lk. 1, 1) bei pabrėžti, kad šis "liudijimas tikras" (Jn. 21, 24). Šaukdamasi literatinių Šventraščio formų kaip įrodymo numitinimo reikalui, numitinimo teorija nepastebi šios pagrindinės evangelijų pastangos — skelbti ne idėjas, bet *įvykius,* nors ir nušviestus prisikėlusiojo Jėzaus šviesa.

Numitinimo akivaizdoje užtat visu aštrumu iškyla *apreiškimo problema.* Kas yra apreiškimas: žodis ar įvykis? — štai klausimas, kuris virsta krikščionies iššūkiu numitinimo atžvilgiu ir kuriam spręsti numitinimas gali būti taip pat gera gairė, nurodanti tiek neigiamą, tiek teigiamą šio sprendimo pobūdį.

Neigiamu atžvilgiu numitinimo teorija kreipia mūsų dėmesį nuo žodžio į įvykį. Mes taip labai jau esame įpratę apreiškimą vadinti 'Dievo žodžiu', jog dažnai nė nejaučiame kad šis 'Dievo žodis' anaiptol nėra idėja ar mintis, bet įvykio skelbimas arba pats įvykis kaip toks. Kitaip tariant, *žodinė*

apreiškimo lytis yra išstūmusi mūsų sąmonėje *įvykinį* apreiškimo turinį. Numitinimo teorija kaip tik ir yra įvykio sąmonės aptemimo viršūnė. Suvesdama evangelijų turinį į tam tikrų idėjų kerygmą, ši teorija taip labai pabrėžia žodį, jog jis virsta vieninteliu apreiškimo būdu, iškreipdamas tuo ir patį apreiškimą, kaip jis yra Viešpaties duotas žmonijai. Čia todėl ir glūdi numitinimo teorijos reikšmė: ji skatina krikščionį iš naujo atsikreipti į apreiškimą ir iš naujo jį persvarstyti, patikrinant jo turinį. Vykdant šį uždavinį, galima gana lengvai pastebėti, kad apreiškimo tarpsnių pradžioje visados esama *įvykio* ir kad Viešpaties nurodymai, įsakymai, pabarimai, grasinimai yra tik *išvados* iš ano pirmykščio įvykio. Apreiškime žmonija esti pastatoma įvykio akivaizdoje ir turi jo atžvilgiu apsispręsti. O šiam apsisprendimui Viešpats nurodo būdų bei priemonių. Jose esama, be abejo, įvairų minčių bei idėjų, tačiau jos niekad nėra be ryšio su anuo įvykiu. — Štai keletas trumpų pavyzdžių.

Pats pradinis apreiškimo dalykas yra žmogaus *puolimas*, apsprendęs tiek jo prigimtį, tiek jo žemiškąją istoriją. Gali teologai bei egzegetai svarstyti ir ginčytis, kame glūdinti šio puolimo esmė ir kokiu būdu jis apimąs visus žmones net ir tuo atveju, jei šie būtų kilę iš nevienos poros. Tačiau joks krikščionis negali neigti, kad apreiškimas čia perteikia ne filosofinę idėją, esą blogis yra visuotinis dalykas, bet pasakoja apie visiškai *konkretų įvykį* (plg. Pr. 3, 1-5), kuriuo blogis kaip tik ir įsiveržęs į žmogaus gyvenimą (plg. Pr. 4, 5-8). Tarp Viešpaties kūrimo, kuris buvęs "geras" (Pr. 1, 10-13), net "labai geras" (Pr. 1, 31), ir žmogaus veikimo, kuris pasidaręs vargingas, skausmingas (plg. Pr. 3, 1-17) ir kaltas (plg. Pr. 4, 13), kaip tik ir glūdi anas mįslingas įvykis, vadinamas puolimu arba pirmaprade nuodėme. — Tas pat yra ir Nojaus atveju. Jeigu jo religiją, kaip kalbėta pirmame šios knygos skyriuje, ir laikome gamtine religija, tačiau ir šiuo atveju Viešpaties apsireiškimas vyko *įvykio* būdu.

Dievas paskelbė Nojui besiartinantį tvaną (plg. Pr. 6, 17), vadinasi, ne kokią nors idėją, bet tikrą gamtinę katastrofą, kuri nusiaubė ano meto žemės plotus. Jis sudarė su Nojumi ir visa gamta savotišką sutartį ir nurodė į vaivorykštę kaip šios sutarties bei jos ištikimybės ženklą (plg. Pr. 9, 12-17), vadinasi, taip pat *į įvykį*, tegu ir grynai gamtinio pobūdžio. — Tas pat yra ir Viešpaties sąjungoje su Abraomu. Ir čia Viešpats kalba ne apie kokias nors bendras idėjas ar dorinius pamokymus, bet pažada Abraomui kildinti iš jo didžią tautą ir duoti jai ištisą kraštą kaip jos gyvenvietę ir jos istorijos erdvę (plg. Pr. 15, 4-7), vadinasi, skelbia *įvykius*, nors Abraomas ir nelabai buvo linkęs visa tai tikėti (plg. Pr. 15, 8). — Mozės pasiuntinybė yra ištisa istorinių įvykių grandinė — nuo jo pašaukimo dykumose iš degančio, bet nesudegančio erškėtkrūmio (plg. Iš. 3,2), iš kurio Viešpats taip pat skelbė ne kilnias mintis, bet liepė eiti pas faraoną ir išvesti tautą iš Egipto (plg. Iš. 3, 10), ligi pat jo mirties Nebo kalne, nuo kurio Viešpats jam parodė "Visą žemę" (Atk. 34, 1), kadaise pažadėtą "Abraomui, Izaokui ir Jokūbui" (34, 4), vadinasi, kaip anos pradinės sąjungos įvykdymą. Visa tolimesnė Izraelio tautos istorija buvo ne kas kita kaip įvairių įvykių pynė, per kuriuos Viešpats reiškėsi, savo tautą čia globodamas bei laimindamas, čia atiduodamas priešam bei bausdamas. — Apreiškimo perkėlimas iš istorijos į asmenį taip pat prasideda įvykiu, būtent, Jėzaus Kristaus gimimu, patraukusiu paskui save kitus įvykius, kaip Erodo baimę netekti sosto ir iš to išplaukusias žudynes (plg. Mt. 2, 3-19), vėliau farizejų bei žydų vyresniųjų sąmokslą prieš Kristų (plg. Mt. 21, 15; 26, 4; Mk. 11, 18; Lk. 11, 54. 22, 2), Kristaus nužudymą ir Jo prisikėlimą. Tolimesnė Bažnyčios, kaip ir anksčiau Izraelio tautos, istorija irgi yra ne kas kita kaip šių įvykių plėtimasis laike bei erdvėje, reikalaująs iš žmonių apsisprendimo jų atžvilgiu, kaip kad jo buvo reika-

laujama iš Adomo, Nojaus, Abraomo ir Mozės su visais jo tautiečiais.

Dievo apsireiškimas žmonijai yra santykis, kuriame veikia ir Dievas ir žmogus; tai *įvykio santykis*. Todėl yra permaža ir net klaidinga apreiškimą vadinti 'žodžio klausymu'. Viešpaties žodis skelbia įvykį ir reikalauja veiklaus apsisprendimo šio įvykio atžvilgiu. Žodis čia yra arba įvykio paskelbimas, arba jo kaip jau įvykusio pranešimas, arba išvada iš šio įvykio, nurodanti žmogaus elgesį jo atžvilgiu. *Apreiškimo žodis niekad nėra žodis be įvykio,* t.y. grynai filosofinė ar dorinė idėja, paskelbta atitrauktine lytimi viršum erdvės bei laiko. Šiuo atžvilgiu numitinimo teorija, stumdama šalin Evangelijos įvykių tikroviškumą, virsta didžiule teigiama krikščionies paskata šį tikroviškumą kaip tik pabrėžti ir apreiškimą esmėje suprasti kaip įvykį, o ne *tik* kaip žodį. Tai ir yra mūsų meto kelias į Šventraštį; kelias nevisiškai naujas, nes ir anksčiau buvo kreipiama daugiau dėmesio į tai, *ką* evangelijos apie Kristų pasakoja, o ne į tai, *kaip* jos pasakoja. Tačiau šiandien šisai 'ką' numitinimo akivaizdoje yra pasidaręs ypatingai svarbus. Juk Šventraščio reikšmė bei vertė šiandien yra nuolatos keliama, jį atsidėjus tiriant moksliškai, jį platinant kiekviena proga (net viešbučiuose!), jį skaitant tiek pamaldų metu (Dievo Žodžio liturgija), tiek studijų būreliuose. Tačiau čia dažnai pamirštama, kad Šventraštis yra reikšmingas bei vertingas ne tiek tuo, kad jis mum skelbia eilę dorinių bei socialinių idėjų, kiek tuo, kad jis mum pasakoja eilę tikrovinių įvykių, apsprendžiančių tiek asmeninį mūsų pačių, tiek visos žmonijos likimą. Užtat dabartinis kirkščionies uždavinys ir yra Šventraščio esmę, reikšmę bei vertę regėti kaip tik šiuose įvykiuose, o jo žodį suprasti kaip šių įvykių perteikimą naujom kartom. Tik atgaivinus įvykio sąmonę Šventraščio atžvilgiu ir šia sąmone pagrindus kelią į Šventraštį, numitinimo teorija galės būti ne tik kritiškai įvertinta, bet ir kūrybiškai pergalėta.

3

Evoliucijos ir religijos santykis taip pat yra krikščionies iššūkis ir sykiu paskata šį santykį iš naujo permąstyti ir jį giliau suvokti, negu tai regime P. Teilhard de Chardino teorijoje. Evoliucija šiandien yra skelbiama egzistencijos lytimi: ne tik gamta, bet ir žmonija būna išsivystydamos. Tai reiškia: jos būna vyksme, bet ne atbaigtame būsme. Tačiau tą patį skelbia juk ir Krikščionybė. Ir jai žemiškasis gyvenimas yra buvim*as pakeliui* — in via, vadinasi, neatbaigtas, kintąs, siekiąs tam tikro tikslo ir tuo skiriąsis nuo amžinojo gyvenimo kaip nekintančio būsmo — in termino. Užtat čia ir kyla klausimas: kas yra šis 'pakeliui' evoliucinei teorijai ir kas jis yra Krikščionybei? Atsakymas, formaliai žiūrint, yra gana lengvas. Evoliucinei teorijai pasaulio vyksmas yra nuolatinė *pažanga,* apsireiškianti visatos vienijimu tiek pažinimo, teik meilės srityse. Krikščionybei pasaulio buvimas pakeliui yra *išganym*as — pirmoje eilėje mūsų pačių, o per mus ir viso gamtinio pasaulio (plg. Rom. 8, 19-23). Tačiau šis atsakymas tučtuojau pažadina tolimesnį ir jau patį svarbiausią klausimą: *kas yra išganymas ir koks jo santykis su pažanga?* Kalbėdami apie išsivystymo ir kūrimo santykį evoliucinėje teorijoje, matėme, kad kūrimas yra suprantamas kaip išsivystymo būdas: Dievas kuria daiktus, juos išvystydamas arba, tiksliau kalbant, leisdamas jiem išsivystyti ir tuo būdu kurti save pačius. Ten pat matėme, kad šitokia kūrimo samprata negali atsispirti nei krikščioniškajai-religinei, nei filosofinei kritikai. Betgi šis kūrimo ir išsivystymo tapatinimas kaip tik ir skatina mus pažvelgti į kitą evoliucinės teorijos idėją, būtent, į išsivystymo pažangą ir pasvarstyti, kaip ši imanentinė pažanga santykiuoja su Krikščionybės skelbiamu pasaulio išganymu.

Evoliucinė teorija, laikydama pasaulio vyksmą *pažanga,* savaime yra nukreipiama į ateitį. Visas jos dėmesys darosi

sutelktas ne apie tai, kas buvo ar yra, bet apie tai, kas *dar bus*: išsivystymo atbaiga yra pagrindinė šios teorijos idėja. Šia prasme evoliucinę teoriją galima iš tikro laikyti *eschatologine*, nes galo (eschaton) sąvoka čia vaidina sprendžiamąjį vaidmenį. Juk tik atbaigos šviesoje galima kalbėti apie blogį kaip nepavykusios evoliucijos bandymus, nepaisyti atskirų nelaimių, nepabrėžti atskiro asmens vertės ir net nesidomėti savu išganymu. Laimingo galo akivaizdoje visa tai nublunka, nustoja vertės ir net išnyksta, kaip yra išnykusios žemėje dinozaurų rūšys. Pati pažangos sąvoka reikalauja, kad pasaulio vyksmas būtų suprastas kaip nuolatinis kilimas aukštyn, nuolatinis tobulėjimas, kuris vis labiau apimąs pasaulį ir galop pasiekiąs aukščiausio laipsnio, viską sujungdamas su Omega kaip galutiniu savo eigos tašku. Nuosekliai tad evoliucijos teologijai Dievo Karalystė įvyksta *istorijoje*. Kaip kad kūrimas yra pačių daiktų veiksmas, kaip žmogus net ir savuoju Aš 'gema' iš visatos medžiagos, taip ir pasaulio atbaigimas arba, religiškai kalbant, išganymas esti pažangos įvykdomas kaip šiosios atbaigimas. Evoliucinė eschatologija yra imanentinė pačia savo esme. *Pasaulio pažanga yra išganymo būdas*, kaip kad išsivystymas yra kūrimo būdas. Štai kodėl šiandien taip viltingai ir net džiugiai kalbama, esą reikia tik, kad krikščionys taptų tikrais krikščionimis, ir pasauliui gresią pavojai praeisią savaime, nes Bažnyčia savo veikla palenksianti visa Kristui kaip Galvai (A. Hulsbusch). *Nauja žemė*, apie kurią kalba Naujasis Testamentas (plg. 2 Petr. 3, 13; Apr. 21, 1), evoliucinei teologijai išnyra iš pačios istorijos kaip aukščiausias jos pažangos vaisius. Jokio staigaus istorijos galo, kurį tiek pats Kristus (plg. Mt. 24, 43), tiek apaštalai (plg. 2 Petr. 3, 10) vaizdavo vagies įsilaužimo prasmenimi ir kuris turįs žemėje visa sunaikinti (plg. 2 Petr. 3, 10), evoliucinė teologija nežino, nes ši mintis yra su pažanga nesuderinama. Pažanga yra prasminga tik tada, kai ji yra nuolatinė bei pasiliekanti. Todėl evoliucinė escha-

tologija ir regi istorijos pabaigą lėtame pažangos atbaigime, o ne staigioje bei visa griaunančioje katastrofoje.

Tačiau kaip tik šia istorijos pabaigos samprata evoliucinė teorija ir skiriasi nuo Krikščionybės. Tiek evangelijos, perteikdamos Kristaus pranašavimą apie pasaulio galą (plg. Mt. 24, 20-31; 25, 31-46; Mk. 13, 24-37; Lk. 21, 25-28), tiek šv. Jono Apreiškimas, vaizduodamas mūsosios istorijos eigą bei jos išsimezgimą, kalba apie tris dalykus: 1. apie vis didėjantį Bažnyčios stūmimą iš viešojo gyvenimo ir net apie jos augantį persekiojimą, 2. apie gamtinės ir kultūrinės santvarkos sudužimą ir su juo susijusius įvairius negandus ir 3. apie Kristaus kaip Teisėjo pasirodymą ir žmoniją perskiriantį Jo sprendimą. Tai esminiai krikščioniškosios eschatologijos pradai. Šie pradai betgi aiškiai sako, kad išganymas kaip vyksmas anaiptol nėra nuolatos auganti pasaulio pažanga meilėje bei pažinime, taikoje bei sutarime, bet, atvirkščiai, tai auganti įtampa tarp tų, kurie apsisprendžia už Kristų, ir tų, kurie apsisprendžia prieš Jį. Jokios *visa* apimančios pažangos žemiškajame gyvenime Krikščionybė nepažįsta, nes ji nuolatos atsimena Kristaus žodžius: "Tarnas nedidesnis už savo valdovą: jei jie mane persekiojo, persekios ir jus" (Jn. 15, 20). Bažnyčios santaikos su pasauliu tarpsniai yra trumpi ir apgaulingi. Jų metu Bažnyčia dažniausiai tiek supasaulėja, jog darosi visiem priimtina ir net miela. Tačiau kai tik ji atsimena tikrąją savo pasiuntinybę ir pamėgina supasaulėjimu nusikratyti, tuojau pat susilaukia ujimo, priespaudos ir persekiojimų. Ir juo pasaulis darosi vieningesnis, juo Bažnyčios priespauda darosi planingesnė bei sistemingesnė. *Religinio ekumenizmo akivaizdoje auga ir antireliginis ekumenizmas.* Kas to neregi, tas iš tikro nesuvokia krikščioniškosios eschatologijos. Istorijos eigos ir jos galo atžvilgiu evoliucijos teorija yra gal labiausiai nutolusi nuo religijos tikrovės. Įsisąmoninti šį skirtumą ir išmąstyti

jį ligi pat pačių galutinių išvadų ir yra vienas iš dabartinių krikščionies uždavinių evoliucinės teorijos akivaizdoje.

4

Kokia tada yra didžiųjų dabarties klausimų reikšmė? Visų pirma ta, kad jie mus nuteikia *kritiškai*, ragindami mus persvarstyti pagrindus visų tų teorijų, kurios šiandien pasaulio priimamos beveik be jokios kritikos, būtent: pasaulio nudievinimą ligi pat jo būties gelmių, evangelijų pavertimą vien dorinių idėjų rinkiniu ir išsivystymo sutapdymą su kūrimu, o pažangos — su išganymu. Iš kitos pusės anie visi klausimai nuteikia *mus kūrybiškai*, skatindami mus atsigręžti į visa tai, ką jie neigia, ir mėginti šį neiginį paversti pagrįstu bei išvystytu teiginiu. Konkrečiai kalbant, sekuliarizacija mus skatina iš naujo kelti bei spręsti *Dievo problemą* ir tuo būdu teigiamai spirtis vis labiau plintančiam ateizmui — ne tik psichologinio dialogo, bet ir ontologinio svarstymo būdu; evangelijų numitinimas skatina mus suvokti Šventraštį kaip įvykių skelbimą ir kelti šį įvykinį jo turinį aikštėn visais galimais būdais, keliant tuo pačiu iš naujo *apreiškimo problemą;* evoliucijos teorija ragina mus visu griežtumu svarstyti *išganymo problemą*, įžvelgiant skirtumą tarp evoliucinės ir krikščioniškosios eschatologijos ir suabejojant dabar taip madiniu optimizmu ateities atžvilgiu. Tai pagrindinės problemos, kurios anų klausimų yra savaime pažadinamos ir kurios laukia teigiamo bei išsamaus sprendimo kūrybiniu mūsų darbu.

Šias problemas nurodyti vertė autorių du dalykai. Visų pirma jis nenorėjo susilaukti priekaišto, esą jis tik kritikuojąs dabarties teorijas, nepateikdamas savo pozityvaus sprendimo. Be abejo, kritiškai vertinant tą ar kitą pažiūrą, nėra galima jos spręsti visu plotu. Nuosekliai tad ir ši knyga jau

iš pat pradžios neturėjo tikslo pasaulio sekuliarizaciją, evangelijų numitinimą ir evoliucijos bei religijos santykį svarstyti pozityviu atžvilgiu, kalbant ontologiškai apie pasaulį kaip Viešpaties kūrinį, sklaidant egzegetiškai Šventraštį kaip įvykių kerygmą ir nagrinėjant teologiškai išganymą kaip Viešpaties malonę bei teismą. Ir vis dėlto reikėjo visus šiuos klausimus bent trumpai paminėti. Skaitytojas turėjo patirti, kad pozityvaus anų visų dalykų sprendimo iš tikro esama ir kad šis sprendimas kaip tik yra mūsų laiko reikalavimas, jei norime ne tik murmėti, bet ir kurti. Didieji dabarties klausimai, kaip sakyta, yra pakitusios dvasios proverža; dvasios, linkstančios į ateizmą, į moralizmą ir į progresizmą. Užtat mum ir kyla pareiga atsakyti į šią proveržą Dievo tikrovės, apreiškimo turinio ir išganymo pobūdžio sklaida. Kokia linkme ši sklaida turėtų būti vykdoma, autorius kaip tik ir norėjo nurodyti užbaigos žodyje. Įvado žodyje jis nurodė savo darbo metodą. Užbaigos žodyje jis nurodo tolimesnio uždavinio turinį, organiškai kylantį iš anų klausimų svarstymo.

Antras dalykas, kuris nulėmė šių problemų paminėjimą, buvo autoriaus noras sudominti jomis mūsų jaunus mąstytojus — filosofus, o ypač teologus. Savo metu St. Šalkauskis yra teigęs, kad tauta pergali liaudinį savo kultūros laipsnį ir pakyla į nacijos rangą tik tada, *kai pradeda dalyvauti anttautinių problemų sprendime.* Šiam reikalui yra visai nesvarbu, ar tauta yra didelė ar maža, nes ir maža tauta — ir net jos dalis — gali teikti savo įnašą anų problemų sprendimui ir tuo būdu pergalėti gryną savinimąsi to, ką kiti yra sukūrę. Tai tinka visom problemom. Tai tinka ir religinėm problemom. Ir religinės problemos yra anttautinės, nepaisant to, kad Bažnyčia savo regimomis lytimis šiandien ir tautėja. Todėl ir religinių problemų sprendimas padaro tautą nacija, išvesdamas ją iš pirminio liaudies tarpsnio, kurio metu daug savinamasi, o maža kuriama. Olandija yra ryškus tokio daly-

vavimo ir todėl tautinio subrendimo pavyzdys. Olandijos katalikai, ilgus laikus buvę tik pasyvūs pasisavintojai svetimų vertybių, pastaruoju metu nuostabiai kūrybiškai atbudo religinėje srityje ir pasiekė tokio laipsnio, jog jų teologija šiandien yra iš tikro Europoje pirmaujanti. Galima nesutikti su atskirais šios teologijos sprendimais, tačiau negalima neigti jos kūrybinio pobūdžio ir tuo pačiu jos įnašo anttautinėm problemom. Olandijos pavyzdys kaip tik ir patvirtina Šalkauskio mintį, kad tautos didumas ar mažumas čia yra antrinis dalykas. Svarbiausia yra ryžtas pralaužti gryno pasisavintojo padėtį ir imtis kūrybiškai jungtis į bendrą žmonijos darbą.

Į tą tad ryžtą autorius ir nori užbaigos žodžiu paskatinti visus mūsų mąstančiuosius krikščionis, pirmoje eilėje tuos, kurie specialiai religinę sirtį tyrinėja arba apie ją mąsto. Mes turime jau gražų būrelį kultūrininkų, kurie dalyvauja įvairių kitų anttautinių problemų sprendime — gamtamokslio, psichologijos, kalbotyros, literatūros, meno, — tačiau vargu ar galėtume kalbėti apie dalyvavimą anttautinių problemų sprendime *religinėje* srityje. Tuo tarpu ši sritis šiandien nėra nė kiek mažesnės vertės tiek žmonijai, tiek pačiai mūsų tautai. II Vatikano Susirinkimas, atvėręs naujų kelių Bažnyčiai, buvo ne tik kitiem, bet ir *mum.* Todėl ir mum reikėtų ne tik pasyviai įsisąmoninti, kas šiuo Susirinkimu pradėta, bet ir kūrybiškai išvystyti jo mintis, atsiliepiant į visa tai, kas šiandien yra keliama anttautinėje plotmėje, sykiu nesibijant didesnių užmojų bei drąsesnių sprendimų. Šiam uždaviniui naujoji mūsų mąstytojų karta, išaugusi užsienyje, vadinasi pasisavinusi kitų laimėjimus ir atsivėrusi kelią į šiuos laimėjimus studijų platumu bei kalbų turtingumu, kaip tik ir yra geriausiai pasiruošusi ir tuo pačiu labiausiai pajėgi. *Sykiu ji yra šiam uždaviniui pašaukta ir net įpareigota: tai vienas iš patriotinių jos uždavinių.* Daugiau negu prieš 35-rius metus šios knygos autorius yra pa-

rašęs žodžius, kuriais jis norėtų prabilti į mūsų naująsias kartas ir tuo pačiu užsklęsti šią knygą: "Žmonijos gyvenimas rymo ant tam tikrų idėjų, kurios istorijos vyksme pamažu skleidžiasi ir nuo kurių priklauso vienoks ar kitoks žmonijos likimas. Subrendusi tauta negali nedalyvauti jų aiškinime ir vykdyme, nes jų išsprendimas jos pačios gyvenimui duoda kryptį bei prasmę. Kaip žmogaus asmuo pilnai subręsta ir įprasmina savo gyvenimą, tik dirbdamas antasmeniniam tikslam, taip tauta pateisina savo buvimą ir įprasmina savo kultūrą, tik aktyviai dalyvaudama anttautinių uždavinių vykdyme. Visuotinės reikšmės problemų sprendimas atbaigia tautos tapimą nacija". O kasgi galėtų neigti, kad religinės problemos yra netekusios visuotinės reikšmės? Kas galėtų atsitverti nuo jų sprendimo ir tikėtis, kad toks atsitvėrimas nekenkia tautiniam reikalui? Šios tad įžvalgos ir šio kūrybinio ryžto mes ir tikimės sulauksią iš naujosios mūsų mąstytojų kartos.

IŠNAŠOS

I skyrius: PASAULIO SEKULIARIZACIJA

1. **Arnold E. Loen**, Saekularisation. Von der wahren Voraussetzung und angeblichen Gottlosigkeit der Wissenschaft, Muenchen 1965, p. 12.
2. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, vertė prel. **V. Balčiūnas** ir **A. Tamošaitis** SJ, Boston 1967-69, 3 tomai; cituojant, nurodomas tomas (rom.) ir puslapis (arab.).
3. **Jean Daniélou**, Das Christentum und die nichtchristlichen Religionen, sudėt. veikale "Kuenftige Aufgaben der Theologie", Muenchen 1967, p. 143; plg. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, II, 284.
4. Plg. **Mircea Eliade**, Ewige Bilder und Sinnbilder, Olten 1968; **Jean Daniélou**, op. cit. p. 137.
5. **Heraklit**, tekstai, išleisti **H. Quiring**, Berlin 1959, p. 77; plačiau apie tai plg. **A. Maceina**, Dievo Avinėlis, Putnam 1966, p. 200-204.
6. **Max Scheler**, Gesammelte Werke, Bern 1954, t. V, p. 261.
7. **Romano Guardini**, Der Herr. Betrachtungen ueber die Person und das Leben Jesu Christi, Wuerzburg 1937, p. 282.
8. **Piet Schoonenberg**, Theologie der Suende. Ein eschatologischer Versuch, Einsiedeln 1966, p. 138.
9. Plg. **Romano Guardini**, op. cit. p. 195; **Piet Schoonenberg**, op. cit. p. 125.
10. Plg. **Friedrich Nietzsche**, Die froehliche Wissenschaft, 1882, nr. 125; plačiau apie tai plg. **A. Maceina**, Ateizmas ir komunizmas, "Aidai" 1969, nr. 8, p. 341-44.
11. **Otto Semmelroth**, Saekularisierung als Frage an die Theologie, "Stimmen der Zeit" 1968, nr. 12, p. 388.
12. Šį skirtumą bandyta nusakyti ir dviem terminais: 'sekuliarizacija' ir 'sekuliarizmas' (plg. **Friedrich Gogarten**, Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Saekularisierung als the-

ologisches Problem, Stuttgart 1953). Kalbiniu tačiau atžvilgiu tarp jų yra tik tapsmo-būsmo skirtumas: 'sekularizmas' yra 'sekuliarizacijos' pasėka (plg. atomizacija — atomizmas, pauperizacija, — pauperizmas). Gal dėl to 'sekuliarizmas' antikristinės sekuliarizacijos prasme ir neįleido šaknų teologinėje literatūroje, nors retkarčiais jis dar ir šiandien tebėra vartojamas (plg. **Enrique Dussel**, Von der Saekularisierung zum Saekularizmus der Wissenschaft, "Concilium" 1966, nr. 8-9, p. 536-47). Šioje knygoje vartojame mum įprastą terminą 'sekuliarizacija', pabrėždami betgi dvejopą jo prasmę.

13. Plg. **Hermann Lübbe**, Saekularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs, Freiburg —Br. 1965, p. 109.
14. **Peter Wust**, Gesammelte Werke, Muenster 1966, t. VI,p. 107, 301.
15. **Peter Wust**, op. cit. t. III-1, p. 36.
16. Plg. **Alfred Müller-Armack**, Das Jahrhundert ohne Gott. Zur Kultursoziologie unserer Zeit, Muenster, 1948; **Michael Pfliegler**, Die religioese Situation, Graz 1948.
17. **Bernard Delfgauw**, Geschichte als Fortschritt, Koeln 1966, t. III, p. 131.
18. **Johann Baptist Metz**, Die Zukunft des Glaubens in einer hominisierten Welt, sudėt. veikale "Weltverstaednis im Glauben", Mainz 1966, p. 46, 54.
19. Plg. **Johann Baptist Metz**, op. cit. p. 51.
20. **Joseph Comblin**, Saekularisierung: Mythen, Realitaeten und Probleme, "Concilium" 1969, nr. 8-9, p. 550.
21. **Joseph Comblin**, op. cit. p. 549-50.
22. Tai aiškiai pripažįsta ir II Vatikano Susirinkimas, kalbėdamas apie žmogaus veiklą pasaulyje: "Daugelį gėrybių, kurių žmogus kitados laukė iš nežemiškų galių, šiandien pasirūpina savo paties apsukrumu" (I, 201).
23. Plg. **Johann Baptist Metz**, op. cit. 51 p., **Enrique Dussel**, op. cit. p. 536-37; **Robert Ledogar**, Tischgebet und Eucharistie, "Concilium" 1970, nr. 2,p. 131.
24. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, I, 201.
25. Sakysime: galima teisėtai abejoti, ar iš tikro šiandien "žmonių bendruomenės likimas darosi vienas ir jau nebesiskaldo tarsi į atskiras įvairias istorijas" (I, 173). Juk tiek komunizmo valdomos šalys, tiek atbudusios Azijos bei Afrikos tautos kaip tik mėgina išvystyti savas istorijas, sąmoningai at-

sisiedamos nuo Vakarų istorijos. Taip pat abejotina, ar "biologinių, psichologinių ir visuomeninių mokslų pažanga... padeda žmogui geriau pažinti save" (t.p.). Nes visi šie mokslai žmogaus asmens gelmių (žmogaus kaip aš) nepasiekia, o be šių gelmių savęs pažinimas visados lieka paviršutiniškas. Šios knygos autorius drįstų net teigti, kad Sokratas, Augustinas ar Bonaventūra žymiai giliau pažino žmogų negu J. Rostandas (biologas), S. Freudas (psichologas) ar J. Marcuse (sociologas).

26. Tokio sankirčio pavyzdžiu mūsų laikais yra laikoma pop. Pijaus XII enciklika "Humani generis" (1950), kurioje šiandien taip madinė evoliucijos teorija yra vadinama "dar neįrodyta nesugriaunamai — nondum invicte probatum" (§ 5), o šv. Tomo Akviniečio metodas skelbiamas kaip "prašokstąs visus kitus — singulari praestantia eminere" (§ 31) — teiginiai, kuriem nenusilenkią nei gamtininkai, nei filosofai (plg. **Ignace Lepp**, Le Monde chrétien et ses malfaçons, Paris 1956). Tokio sankirčio regima ir pop. Pauliaus VI enciklikoje "Humanae vitae" (1968), kurią Tuebingeno u-to kat. teologijos profesorius H. Küngas tiesiog pavadino "antruoju Galilejaus atveju" ir kuriai prikišama, esą jos argumentai neatitinką šiandienos mokslų pažangos (plg. Zur Problematik einer paepstlichen Entscheidung, "Herder-Korrespondenz" 1968, nr. 9, p. 393-99). Tačiau, gretinant šias dvi enciklikas, pamirštama, kad pop. Pijaus XII teiginiai, liečią evoliuciją ar filosofijos metodą, nėra nei tikėjimo, nei dorovės dalykai, todėl verti tiek, kiek paremti įrodymais. Tuo tarpu pop. Pauliaus VI skelbimas, kad "tyčiomis nevaisingu padarytas moterystės veiksmas yra nedoras pačiu savimi (intrinsece)" (§ 14), yra **dorinis dėsnis** savo esme ir todėl atsiremia ne į mokslo įrodymus, bet, kaip pats popiežius pastebi, į jam "Kristaus paliktos pareigos galią" (§ 6). Tikėjimo ir doros dėsniai kaip įpareigoją sąžinę gali būti skelbiami tiktai Dievo vardu, nes tik Dievas gali sąžinę įpareigoti. Tačiau Dievas neargumentuoja: Jis tik skelbia. Todėl ir Bažnyčios skelbiamų tikėjimo tiesų ir dorinių dėsnių šaltinis yra ne koks nors mokslas — tegu ir pažangiausias —, bet Viešpaties apreiškimas ir šio apreiškimo autentinis aiškinimas bei išvystymas mokomąja Kristaus perteikta Bažnyčiai galia. Bažnyčios skelbime naudojami 'argumentai' gali būti ir labai

silpni (kartais net klaidingi), tačiau paties skelbimo jie nesugriauna, nes ne jie yra šio skelbimo pagrindas. Tai šiandien dažnai pamirštama, kritikuojant ne tik popiežiaus politines, socialines ar ekonomines pasiūlas, bet ir dorinių dėsnių skelbimą; dėsnių, kuriuos popiežius neišranda ir nesukuria, o tik paskelbia.

27. **Otto Semmelroth,** op. cit. p. 393.
28. **Joseph Comblin,** op. cit. 549.
29. Apie šią svarbą yra autorius rašęs straipsnyje "Kultūros prasmė Krikščionybėje" ("Aidai" 1963, nr. 10, p. 425-34) ir šioje knygoje anų minčių nekartoja, nenorėdamas susprogdinti jos rėmų.
30. Mintį, esą kultūra sudaro medžiaginį religijai pagrindą, kaip gamta tokį pagrindą sudaro kultūrai, skelbė jau **Stasys Šalkauskis** daugiau negu prieš 40 metų (plg. Kultūros filosofijos metmens, Kaunas 1926, p. 85 - 88).
31. **Helmut Thielicke,** Der Mensch des Saekularismus, "Universitas" 1946, nr. 9, p. 1069.
32. **Hans Urs von Balthasar,** Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, p. 149.
33. **Johann Baptist Metz,** op. cit. p. 47, 48, 62.
34. **Hans Urs von Balthasar,** Gott begegnen in der heutigen Welt, sudėt. veikale "Weltverstaendnis im Glauben", Mainz 1966, p. 13.
35. Plačiau apie šį pranciškonišką ir esmėje krikščionišką pasaulio daiktų kaip Viešpaties ženklų pergyvenimą autorius rašo "Saulės giesmėje", Brooklyn 1954, p. 22-29.
36. **Karl Rahner,** Wissenschaft als Konfession? Gott, seine Offenbarung und das moderne Weltbild, "Wort und Wahrheit" 1954, nr. 11, p. 812.
37. **Otto Semmelroth,** op. cit. p. 389.
38. **G. Tabidze,** Narod, "Družba narodov", Moskva 1957, nr. 11, p. 38.
39. plg. **A. Maceina,** Didysis inkvizitorius, Schweinfurt 1950,.p.73
40. **Ludwig Feuerbach,** Das Wesen des Christentums, Berlin 1956, t. II, p. 409.
41. **G.V. Plechanov,** Izbrannye filosofskie proizvedenija, Moskva 1957, t. III, p. 377.
42. Plg. **Karl Rahner,** Gegenwart des Christentums, Freiburg—Br. 1963, p. 38-39; Karl Rahner, Glaube, der die Erde liebt.

Christliche Besinnung im Alltag der Welt, Freiburg—Br. 1966, p. 88-94; **Johannes Baptist Metz**, Der Unglaube als theologisches Problem, "Concilium" 1966, nr. 6, p. 484-92.

43. **Paul Overhage** ir **Karl Rahner**, Das Problem der Hominisation, Freiburg—Br. 1961, p. 373.
44. Evoliucijos teorija to padaryti negali kaip tik todėl, kad, kaip P. Overhage pastebi, "šis sprendžimasis išeities taškas nėra pagrindžiamas iškasenomis" (op. cit. p. 368).
45. Kaip šį didžiai vargingą žmogaus išsivystymą suderinti su pirmykšte malonės būsena, vadinama rojumi, yra sunkus teologijos uždavinys (plg. **Paul Overhage** ir **Karl Rahner**, op. cit. p. 84-907), šiandien mėginamas išspręsti tuo, kad iš naujo permąstoma gimtosios nuodėmės esmė (plg. **Piet Schoonenberg**, Theologie der Suende, Einsiedeln 1966; **Karl-Heinz Weger**, Theologie der Erbsuende, Freiburg—Br. 1970; **Urs Baumann**, Erbsuende?, Freiburg—Br. 1970). Šiame permąstyme betgi dažnai linkstama gimtąją nuodėmę aiškinti dorinio pritarimo ar pasekimo prasme, atsidaužiant tuo būdu į krikšč. dogmą, skelbiančią, kad ši nuodėmė yra perteikiama ne pasekimu, bet gimimu: "non imitatione, sed generatione".
46. **K. Klohstermeier**, Das Problem des Ursprungs der Religion, sudėt. veikale "Ursprung der Religion", Berlin 1961, p. 15.
47. Atrodo, kad šį kitimą turi galvoje ir laiško žydams autorius rašydamas: "Dievas, daug kartų ir tūleriopu būdu kalbėjęs kitados tėvam per pranašus, paskiausiai, šiomis dienomis kalbėjo mum per Sūnų" (Žyd. 1, 1-2). Vadinasi, Apreiškimo tūleriopumas yra paliudijamas paties Šventraščio (plg. sudėt. veikalą "Mysterium Salutis. Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik", red. **Johannes Feiner** ir **Magnus Löhrer**, Einsiedeln 1965, t. I, p. 162-69).
48. Savo mintis **Jean Daniélou** yra išdėstęs savo knygoje "Essai sur le mystère de l'Histoire" (Paris 1953), kuria čia ir naudojamės. Trumpai jis jas yra sutraukęs ir kitose savo studijose: "Le mystère du salut des nations" (Paris 1952), "Christentum und die nichtchristlichen Religionen" (sudėt. veikale "Kuenftige Aufgaben der Theologie", Muenchen 1967, p. 134-156).
49. **Jean Daniélou**, Essai sur le mystère de l'Histoire, p. 24.
50. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, II, 283.

51. Plg. **Sören Kierkegaard**, Furcht und Zittern, Gesammelte Werke, Duesseldort 1950, t. IV, p. 7-22.
52. Plačiau apie šv. Jono Krikštytojo kaip pirmatako ryšį su Kristumi plg. **A. Maceina**, Dievo Avinėlis p. 1-24.
53. Plg. **Karl Rahner**, Chancen der Priestergruppen, "Stimmen der Zeit" 1970, nr. 3, p. 176.
54. **Michel Meslin**, Kirchliche Institutionen und Klerikalisierung in der fruehen Kirche, "Concilium" 1969, nr. 8-9, p. 497; plg. p. 512-19.
55. **Arnold E. Loen**, Saekularisierung, p. 12.
56. Šis pavyzdys yra ypač būdingas. Kai prieš keliolika metų, sovietiniai gydytojai Rusijoje paskelbė suradę priemonių beskausmiam gimdymui, tai italų gydytojai katalikai kreipėsi į pop. Pijų XII, klausdami, ar jie kaip krikščionys galį šiomis priemonėmis naudotis ir tuo būdu nuimti paties Dievo moteriai uždėtą bausmę, išreikštą Šventraščio pradžioje: "Aš padidinsiu tavo sunkenybes neštumo metu, ir tu gimdysi skausmuose" (Pr. 3, 16). Pop. Pijaus XII atsakymas buvo teigiamas kaip gamtos sekuliarizacijos išvada: gimdymo skausmai nebėra Viešpaties bausmės ženklas, o paprastas biologinio gamtos dėsningumo reiškinys.
57. Plg. **Sergej Bulgakov**, Ikona i ikonopočitanie, Paris 1933; **V. Losskij**, Der Sinn der Ikonen, Bern 1952. **L. Ouspensky**, Essai sur la théologie de l'icon dans l'église orthodoxe, Paris 1960.
58. **Arnold E. Loen**, op. cit. p. 54; plg. **Henricus Fortmann**, Der Primitive, der Dichter und der Glaeubige. Randbemerkungen zur Psychologie der Saekularisation, "Concilium" 1969, nr. 8-9, p. 505.
59. **Enrique Dussel**, op. cit. p. 536.
60. Platonizmo, vyravusio viduramžių mąstyme visą priešscholastinį tarpsnį (plg. **Endre v. Ivanka**, Plato christianus, Einsiedeln 1964, p. 309), nenugalėjo šiuo atžvilgiu nė aristotelizmo įsitvirtinimas scholastikos pavidalu, nes, kaip teisingai pastebi filosofijos istorikas J. Hirschbergeris, "metafiziniai Aristotelio pradai visad yra platoniški; todėl atsidėti metafizikai pagal Aristotelį esmėje reiškia visados eiti Platono keliu (platonisieren)" (**Johannes Hirschberger**, Geschichte der Philosophie, Freiburg—Br. 1949, t. I, p. 177).

61. Plg. **Hans Urs von Balthasar**, Die Gottesfrage des heutigen Menschen, p. 149.
62. Plg. **Jourdain, Bishop**, "Die 'Gott-ist-tot' Theologie, Duesseldorf 1968.
63. Plg. **Heinz Zahrnt**, Gott kann nicht sterben. Wider die falschen Alternativen in Theologie und Gesellschaft, Muenchen 1970: "Teologija be Dievo yra arba gryna antropologia arba — nesąmonė" (p. 57).
64. **Heinz Zahrnt**, op. cit. p. 55.
65. **Nikolai Berdiajew**, Wahrheit und Luege des Kommunismus, Baden-Baden 1957, p. 11.

II skyrius: EVANGELIJŲ NUMITINIMAS

1. **Rudolf Bultmann**, Neues Testament und Mythologie: Offenbarung und Heilsgeschehen, Muenchen 1941; ši paskaita yra prieinama rinkinyje "Kerygma und Mythos", Hamburg 1952, t. I, p. 15-48.
2. **Heinz Zahrnt**. Die Sache mit Gott. Die protestantische Theologie im 20 Jahrhundert, Muenchen 1966, p. 275.
3. Plg. **Heinz Zahrnt**, op. cit. p. 277.
4. Plg. **G. Hasenbüttl**, Der Glaubensvollzug. Eine Begegnung mit Rudolf Bultmann aus katholischem Glaubensverstaendnis, Essen 1963. Šiai knygai pats Bultmannas yra parašęs įvadą, pastebėdamas, esą jos autorius yra jo mintis ne tik supratęs, bet ir atskleidęs toli siekiantį atitikimą tarp numitinimo ir katalikų tikėjimo sampratos!
5. **Heinrich Fries**, Entmythologisierung und theologische Wahrheit, sudėt. veikale "Gott in Welt" (leidinys, skirtas Karl Rahnerio 60 m. sukakčiai), Freiburg—Br., 1964, t. I, p. 366-67.
6. Šios knygos autorius vartoja terminą 'numitinimas', o ne 'numitologinimas', nes 'mitologija' reiškia arba mitų sistemą arba mitų mokslą ir todėl neturi nieko bendro su mūsų klausimu. Evangelijas galima tik numitinti, jeigu jos yra mitai, o ne 'numitologinti'. Štai kodėl net ir vokiečių teologai (F. Gogarten, H. Zahrnt) laiko terminą 'Entmythologisierung' nevykusiu ir naudoja pastaruoju metu jau 'Entmytisierung'.
7. **Karl Barth**, Das Wort Gottes und die Theologie, Muenchen 1924, p. 28; plačiau apie K. Barthą ir dialektinę teologiją plg. **Heinz Zahrt**, Die Sache mit Gott, p. 13-65.

8. **Karl Barth**, Der Roemerbrief, Zuerich 1954, p. V.
9. **Heinz Zahrnt**, Die Sache mit Gott, p. 275-76.
10. **Heinz Zahrnt**, op. cit. p. 265.
11. **Friedrich Gogarten**, Entmythologisierung und Kirche, Stuttgart 1953, p. 19; plg. p. 21-22; plg. **Heinrich Fries**, Entmythologisierung und theologische Wahrheit, p. 366.
12. Pg. **Heinz Zahrnt**, op. cit. 281-84.
13. **Rudolf Bultmann**, Neues Testament und Mythologie, cit. Kerygma und Mythos, Hamburg 1951, t. I, p. 15.
14. **Rudolf Bultmann**, Kerygma und Mythos, t. I, p. 136; plg. **Heinz Zahrnt**, op. cit. p. 279.
15. **Heinz Zahrnt**, op. cit. p. 309.
16. Plg. **Heinz Zahrnt**, op. cit. p. 310.
17. Plg. **Heinz Zahrnt**, t.p.
18. **Felix Flüchiger**, Existenz und Glaube. Wuppertal 1966, p. 86-87.
19. **Arnold E. Loen**, Saekularisation, p. 19.
20. **Felix Flüchiger**, op. cit. p. 84.
21. S. Th. I, q. 70, a 1. ad 3; plg. pop. Pijaus XII encikliką "Divino afflante Spiritu" (1943), nagrinėjančią Šventraščio tyrinėjimą bei studijas (§ 1).
22. **Felix Flüchiger**, op. cit. p. 90.
23. **Rudolf Bultmann**, Kerygma und Mythos, t. I, p. 46.
24. **Friedrich Gogarten**, Entmythologisierung und Kirche, p. 70,77.
25. Plg. **Rudolf Schnackenburg**, Christologie des Neuen Testamentes, sudėt. veikale "Mysterium Salutis", t. III-1, p. 230-32.
26. **Rudolf Schnackenburg**, op. cit. p. 231; tikėjimas į prisikėlimą kaip evangelijų rašymo principas yra, pasak Schnackenburgo, pabrėžiamas ne tik pastarųjų Naujojo Testamento tyrinėtojų, bet pripažintas ir Romos Biblinės Komisijos instrukcija 1964 m. bal. 21 d. (plg. p. 231, išnaša 5).
27. **Herbert Haag**, Die Buchwerdung des Wortes Gottes in der Heiligen Schrift, sudėt. veikale "Mysterium Salutis", t. I, p. 331.
28. **Karl Rahner**, Das Problem der Entmythologisierung, "Concilium" 1968, nr. 3, p. 167.
29. Plačiau apie tai plg. **Anton Vögtle**, Offenbarung und Geschichte, "Concilium" 1967, nr. 1, p. 20-22.
30. **Rudolf Bultmann**, Glauben und Verstehen, Tuebingen 1933, t. I, p. 208.

31. **Joachim Jeremias,** Der Gegenwaertige Stand der Debatte um das Problem des historischen Jesus, sudėt. veikale "Der historische Jesus und der kerygmatische Christus", Berlin 1962, p. 17.
32. **Herbert Haag,** op. cit. p. 331.
33. **Leo Bakker,** Welche Rolle hat der Mensch im Offenbarungsgeschehen?, "Concilium" 1967, nr. 1, p. 15.
34. **Rudolf Bultmann,** Kerygma und Mythos, t. I, p. 45.
35. **Arnold E. Loen,** Saekularisation, p. 14-15.
36. **Heinz Zahrnt,** Die Sache mit Gott, p. 283.
37. **F.M. Dostoevskij,** Sobranie sočinenij, Moskva 1958, t. IX, p.139.
38. **Heinrich Fries,** Entmythologisierung und theologische Wahrheit, p. 377.
39. **Karl Rahner,** Das Problem der Entmythologisierung, p. 163.
40. **Heinz Zahrnt,** Die Sache mit Gott, p. 325.
41. Plačiau apie tai plg. **Anton Vögtle,** Das neue Testament und die neuere Katholische Exegese, Freiburg—Br. 1966, p. 68-72; **Anton Vögtle,** Offenbarung und Geschichte, p. 19-22; **Rudolf Pesch,** Neuere Exegese. Verlust oder Gewinn? Freiburg—Br. 1968.
42. Plg. **Arnold E. Loen,** Saekularisation, p. 176-77.
43. **Thomas Worden,** Herr, zu wem sollen wir gehen?, "Concilium" 1969, nr. 12, p. 788-89.
44. **José-Maria Gonsález-Ruiz,** Entmythologisierung der 'anima separata', "Concilium" 1969, nr. 1, p. 37.
45. Plg. Weltliches Sprechen von Gott. Arbeitsgemeinschaft 'Weltgespraech', Freiburg—Br. 1967, t. I, p. 58.
46. **Karl Jaspers,** Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, Muenchen 1963, p. 227.
47. Plg. **Karl Rahner,** Chancen der Priestergruppen, "Stimmen der Zeit" 1970, nr. 3, p. 178.
48. **Romano Guardini,** Christlisches Bewusstsein. Versuche ueber Pascal, Muenchen 1962, p. 35.
49. **Karl Rahner,** Allgemeine Grundlegung der Protologie und theologische Anthropologie, sudėt. veikale "Mysterium Salutis", t. II, p. 411.
50. Cit. **W. Weyemann-Weye,** Revolution im christlichen Denken, Freiburg—Br. 1967, p. 42.
51. **Karl Jaspers,** Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung, p. 226.

52. **Karl Jaspers**, Philosophie, Berlin 1948, p. 786.
53. **Karl Jaspers**, Der philosophische Glaube, p. 227.
54. **Karl Jaspers**, op. cit. p. 253.
55. **W. Weyemann-Weye**, Revolution im christlichen Denken, p. 278.
56. Plg. **A. Maceina**, Tikėjimo krizė ir pasauliečiai, "Aidai" 1969, nr. 1, p. 7-8.
57. Pataisų leidinio tiražas olandų kalba buvo tik 15.000, tuo tarpu paties katekizmo jau pirmaisiais 10 mėnesių buvo parduota per 400.000 egzempliorių. Anksčiau išėjusieji vertimai anglų, prancūzų ir vokiečių kalbomis šių pataisų priedo iš viso neturi.
58. Plg. Glaubensverkuendigung fuer Erwachsene. Deutsche Ausgabe des Hollaendischen Katechismus, Freiburg—Br. 1969, p. V.
59. Plg. **Willi Marxsen**, Die Auferstehung Jesu als historisches und theologisches Problem, Guetersloh 1965.
60. Westfaelische Nachrichten, Muenster 1968 (Osternummer).
61. **Karl Lehmann**, Zumutung des Glaubens, "Publik" 1969, nr. 8, p. 25; dar įsakmiau apie tai kalba ir prisikėlimą kaip istorinį įvykį neigia kat. religijos filosofas **Heinz-Rudolf Schlette**, Ephiphanie und Geschichte, Muenchen 1966; platesnę šio klausimo apžvalgą randame straipsnyje "Zur Diskussion um die Auferstehung", "Herder-Korrespondenz" 1968, nr. 7, p. 322-28.
62. Plg. **Herbert Haag**, Kommt das Boese vom Teufel?, "Wort und Wahrheit" 1970, nr. 2, p. 99-113; taip pat visas "Concilium" 1970 m. nr. 6-7 yra skirtas dorinio blogio santykiui su krikščioniškuoju tikėjimu.
63. **Vincas Mykolaitis-Putinas**, Raštai, Vilnius 1959, t. I, p. 257.
64. **Heinz Zahrnt**, Die Sache mit Gott, p. 226.
65. **Heint Zahrnt**, op. cit. 344.
66. Cit. **Bernhard Schultze**, Russische Denker, Wien 1950, p. 37.
67. Šią negalimybę yra savo metu iškėlęs M. Scheleris, pabrėždamas: "Niekas negali aprašyti sielos pergyvenimų maldingo kataliko, klausančio šv. Mišių, jei pats netiki į realų Kristaus buvimą Šv. Sakramente" (**Max Scheler**, Vom Ewigen im Menschen, Werke, Bern 1954, t. V, p. 155).

68. **Alexej Chomjakov**, Izbrannye sočinenija, New York 1955, p. 281; plg. **Serge Boulgakoff**, L'Orthodoxie, Paris 1958, p. 15-17.
69. **Serge Boulgakoff**, op. cit. p. 17.

Trečias skyrius: EVOLIUCIJA IR RELIGIJA

1. Plg. **Paul Overhage** ir **Karl Rahner**, Das Problem der Hominisation, p. 5-6.
2. **Karl Löwith**, Vortraege und Abhandlungen. Zur Kritik der christlichen Ueberlieferung, Stuttgart 1966, p. 156.
3. Plg. Teilhard de Chardin im Dialog zwischen Katholiken und Marxisten, "Herder-Korrespondenz" 1967, nr. 5, p. 215.
4. Plg. **A. Hulsbosch**, Die Schoepfung Gottes. Schoepfung, Suende und Erloesung im evolutionistischen Weltbild, Freiburg—Br. 1965.
5. Plg. "Aidai" 1968, nr. 5 ir 1969, nr. 5; "Draugas" 1967, kovo mėn. 13 d. ir 1968, kovo mėn. 28 d. — Lietuviškųjų teilhardininkų mintis šios knygos autorius mėgina organiškai įjungti į bendrus svarstymus ir juos taip lygiai kritiškai vertinti kaip ir paties Teilhardo idėjas.
6. Plg. Schriften zum Verstaendnis Teilhards, "Die Welt der Buecher. Literarische Beihefte zur Herder-Korrespondenz" 1968, nr. 10, p. 512, 526. Teilhardo filosofijos pagrindų pavyzdiniu gvildenimu apžvalgininkas laiko studiją **Michael Wrede**, "Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin", Limburg—Lahn 1964.
7. Plg. **Henri de Lubac**, La Pensée religieuse du Pére Teilhard de Chardin, Paris 1962.
8. **Pierre Teilhard de Chardin**, Werke, Freiburg—Br. 1961-67, t. I-VII. Šis leidimas ir yra čia naudojamas, nurodant tomą ir puslapį. Teilhardo raštai, neįėję į šį leidimą arba jame dar nepasirodę, cituojami skyrium, nurodant pilną bibliografinį jų pavadinimą.
9. **Paul Overhage** ir **Karl Rahner**, Das Problem der Hominisation, p. 371; plg. taip pat p. 372-73.
10. Plg. **Hans-Eduard Hengstenberg**, Evolution und Schoepfung. Eine Antwort auf den Evolutionismus Teilhard de Chardins, Muenchen 1965, p. 17.

11. **Andreas G. M. van Melsen,** Evolution und Philosophie, Koeln 1966, p. 12; plg. **Karl Loewith,** Vortraege und Abhandlungen, p. 139.
12. **Hans-Eduard-Hengstenberg,** op. cit. p. 30.
13. **Hans-Eduard Hengstenberg,** op. cit. p. 31.
14. **Norbert A. Luyten,** Teilhard de Chardin. Eine neue Wissenschaft? Freiburg—Br. 1966, p. 71.
15. Plg. **Ernst Borne,** Gott ist nicht tot. Ueber das Aergernis und die Notwendigkeit des Atheismus, Graz 1966, p. 34;**Antanas Maceina,** Bažnyčia ir pasaulis, Chicago 1970, p. 128-134.
16. Perėjimą Vakarų mąstyme nuo substancijos (būties) prie struktūros (tapsmo) ontologijos išsamiai vaizduoja **Heinrich Rombach,** Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft, Freiburg—Br. 1965-66, 2 tomai.
17. **Antanas Paškus,** Teilhardo Dievas. Keletas pastabų A. Maceinos "Religijos ir evoliucijos" klausimu, "Aidai" 1969, nr. 5, p. 194.
18. **Antanas Paškus,** op. cit. p. 194-97.
19. **Heinrich Rombach,** Substanz, System, Struktur, t. II, p. 487-88.
20. **Heinrich Rombach,** op. cit. p. 508-509.
21. **Heinrich Rombach,** op. cit. p. 508.
22. **Antanas Paškus,** op. cit. p. 194.
23. **Heinrich Rombach,** op. cit. p. 508.
24. **Claude Tresmontant,** Les Idées maîtresses de la Métaphysique chrétienne, Paris 1962, p. 7; plg. **Claude Tresmontant,** La Métaphysique du Christianisme et la Naissance de la Philosophie chrétienne, Paris 1961.
25. **Claude Tresmontant,** Les Idées maitresses... p. 10.
26. **Friedrich Engels,** Dialektik der Natur, Karl Marx-Friedrich Engels Werke, Berlin 1962, t. XX, p. 327.
27. Plačiau apie šį krikščionybės dinamizmą plg. **Antanas Maceina,** Dievo Avinėlis, p. 206-208.
28. **Ernst Benz,** Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung. Antwort auf Teilhard de Chardins Theologie der Evolution, Muenchen 1965, p. 242.
29. Plg. "Aidai" 1965, nr. 5, p. 195; **Ernst Benz,** op. cit. p. 300.
30. Tai pradedama pastebėti ir Vakaruose; plg. **Karl Vladimir**

Truhlar, Teilhard und Solowjew. Dichtung und reiligioese Erfahrung, Freiburg—Br. 1966.

31. Plg. **Peter Schütz**, Charisma Hoffnung. Von der Zukunft der Welt, Hamburg 1962, p. 56.
32. **Karl Löwith**, Vortraege und Abhandlungen, p. 176.
33. **P. Teilhard de Chardin**, Lobgesang des Alls, Olten 1961, p. 89.
34. **Georges Crespy**, Das theologische Denken Teilhard de Chardins, Stuttgart 1963, p. 63.
35. **Heinrich Rickert**, Kulturwissenschaft und Naturwissenschaft, Tuebingen 1926, p. 115.
36. Plg. **Theodor Litt**, Naturwissenschaft und Menschenbildung, Heidelberg 1963, p. 44-47.
37. **P. Teilhard de Chardin**, Lobgesang der Alls, p. 87-90.
38. **Paul Overhage** ir **Karl Rahner**, Das Problem der Hominisation, p. 81.
39. Plg. **Michael Wrede**, Die Einheit von Materie und Geist bei Teilhard de Chardin, Limburg—Lahn 1964, p. 22, 34, 42.
40. Šveicarų biologas A. Portmannas taip pat pastebi, kad nevienas evoliucijos teoretikas regis virusuose tarpininką tarp medžiagos ir gyvybės. "Tačiau tikrieji gamtininkai yra atsargesni", nes virusai "juk yra parazitai: savo buvimui ir dauginimuisi jie yra reikalingi aukštesnių gyvybės formų. Visi stebėjimai nuolatos patvirtina, kad šie akimi neregimi padarai gali išsivystyti tik kitame organizme — augale ar gyvulyje, bet niekados ne patys vieni" (**Adolf Portmann**, Alles fliesst. Wege des Lebendigen, Freiburg—Br. 1967, p. 81. Parazitinė būtybė niekados negali būti pirmykšte todėl, kad ji reikalauja kitos būtybės, kuri ją jos buvime palaiko. Tad Teilhardo spėjimas, esą virusai yra pirmoji gyvybės forma, kurioje sąmonė pasirodžiusi apčiuopiamu pavidalu, nėra biologijos patvirtinamas.
41. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos (Le Phénomène humain), Muenchen 1959, p. 211.
42. **P. Teilhard de Chardin**, op. cit. 212-213.
43. **Antanas Paškus**, Teilhardo Dievas, p. 203.
44. **Antanas Paškus**, op. cit. 203. — Šitoje vietoje **A. Paškus** seka **K. Rahneriu**, plg. Das Problem der Hominisation, p. 59-60.
45. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 168.

46. **P. Teilhard de Chardin**, op. cit. 273.
47. **P. Teilhard de Chardin**, Lobgesang des Alls, p. 89.
48. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 271.
49. **P. Teilhard de Chardin**, op. cit. 272.
50. **Jakob' von Uexküll**, Niegeschaute Welten, Hamburg 1957, p. 90.
51. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 288.
52. **Andreas G. van Melsen**, Evolution und Philosophie, p. 167.
53. **Antanas Paškus**, Teilhardo Dievas, p. 201.
54. **Antanas Paškus**, op. cit. 195.
55. **Antanas Paškus**, op. cit. 194.
56. **Hans-Eduard Hengstenberg**, Evolution und Schoepfung, p. 91.
57. **Pierre Smulders**, Theologie und Evolution. Versuch ueber Teilhard de Chardin, Essen 1963, p. 71.
58. Plg. **Antanas Paškus**, Teilhardo Dievas, p. 200.
59. Plg. **Henri de Lubac**, La Pensée religieuse du P. Teilhard de Chardin, p. 281-89.
60. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 289-90.
61. Cit. **Pierre Smulders**, Theologie und Evolution, p. 103.
62. **Henri de Lubac**, op. cit. p. 106.
63. **Pierre Smulders**, op. cit.. p. 106.
64. Plg. **P. Teilhard de Chardin**, Mensch im Kosmos, p. 308-311.
65. Plg. **Pierre Smulders**, op. cit. 74.
66. **Antanas Paškus**, Teilhardo Dievas, p. 201.
67. Plg. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 290.
68. **Heinz Heimsoeth**, Sechs grosse Themen der abendlaendischen Metaphysik, Stuttgart 1964,p. 24.
69. **Antanas Paškus**, op. cit. 200-201.
70. **Paul Overhage** ir **Karl Rahner**, Das Problem der Hominisation, p. 63.
71. Plg. **Hans-Eduard Hengstenberg**, Evolution und Schoepfung, p. 29.
72. Plg. **Karl Rahner**, op. cit. 65-67.
73. **Antanas Paškus**, op. cit. p. 199.
74. **Antanas Paškus**, op. cit. p. 206.
75. **Antanas Paškus**, op. cit. 204.
76. **Antanas Paškus**, t.p.
77. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 270.
78. Plg. **Friedrich Nietzsche**, Also sprach Zarathustra, I, 3.

79. **Antanas Paškus**, op. cit. p. 199.
80. **Adolf Portmann**, Der Pfeil des Humanen. Ueber P. Teilhard de Chardin, Freiburg—Br. 1960, p. 59.
81. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 225.
82. **P. Teilhard de Chardin**, op. cit. 264.
83. **P. Teilhard de Chardin**, Genèse d'une pensée. Lettres 1914-1919, Paris 1961, p. 222 (laiškas 1917 m. vas. 15 d.).
84. **Ernst Benz**, Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung, p. 249.
85. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 2.
86. **P. Teilhard de Chardin**, Pilger der Zukunft. Neue Reisebriefe 1939-1955, Freiburg—Br. 1962, p. 53-54.
87. Plg. **P. Teilhard de Chardin**, Der Mensch im Kosmos, p. 271.
88. **Nicolas Berdiaeff**, De l'Esclavage et de la Liberté de l'Homme, Paris 1946, p. 285.
89. **Antanas Paškus**, Teilhardo Dievas, p. 206.
90. **Antanas Paškus**, t.p.
91. **Nicolai Berdiajew**, Der Sinn der Geschichte, Tuebingen 1950, p. 279-280.
92. **Antanas Paškus**, op. cit. p. 205.
93. **Adolf Portmann**, Der Pfeil des Humanen, p. 60-61.
94. **Antanas Paškus**, op. cit. 204.
95. **Pierre Smulders**, Theologie und Evolution, p. 100.
96. **Antanas Paškus**, op. cit. p. 204.
97. Plg. **Ernst Benz**, Schoepfungsglaube und Endzeiterwartung, p. 249.
98. **P. Teilhard de Chardin**, Lobgesang des Alls, p. 37.
99. **Antanas Paškus**, op. cit. p. 205.
100. **Leo Scheffczyk**, Die 'Christogenese' Teilhard de Chardins und der kosmische Christus bei Paulus, "Tuebinger Theologische Quartalschrift" 1963, nr. 2, p. 162.
101. **P. Teilhard de Chardin**, Lobgesang des Alls, p. 37.

TURINYS

Autoriaus žodis 7

I skyrius: **Pasaulio sekuliarizacija:** 11
1. Krikščionies buvimas pasaulyje . . . 14
2. Sekuliarizacijos dviprasmiškumas . . . 31
3. Sekuliarizacijos pagrindas 48
4. Sekuliarizacijos tiesa 64
5. Sekuliarizacijos netiesa 86

II skyrius: **Evangelijų numitinimas:** 103
1. Evangelijų numitinimo prielaidos . . . 107
2. Numitinimo esmė 139
3. Krikščionybės sumitinimas 155
4. Negalima Krifkščionybės sumitinti . . 180

III skyrius: **Evoliucija ir religija:** 195
1. Pasaulio evoliucija ir pasaulis kaip tapsmas 199
2. Teilhard de Chardin metodas ir mąstysena 217
3. Medžiagos ir dvasios tapatybė . . . 227
4. Kūrimo ir išsivystymo sukeitimas . . . 241
5. Dievas Kūrėjas ar Dievas žiedėjas? . . . 256
6. Asmens nuvertinimas 267
7. Religijos nuvertinimas 283

Užbaiga: Didžiųjų klausimų reikšmė 295

Išnašos 311

KUN. VINCENTAS PUIDOKAS

Gimė 1903 m. gegužės mėn. 22 d.Jaučiūnų kaime, Gasčiūnų parapijoje (tada Joniškio parapijos filija), Šiaulių aps., Lietuvoje. 1910 - 1914 lankė parapijos klebonijoje veikiančią Gasčiūnų pradžios mokyklą. 1920 m. Šiauliuose išlaikė eksternu dviejų klasių egzaminus. Vienerius metus vėl privačiai pasiruošęs, 1921 m. įstojo į Šiaulių gimnazijos V-ją klasę. Ją baigęs, 1922 metais buvo priimtas į Kauno kunigų seminariją. Per trejus metus ten baigė gimnaziją, kartu išeidamas reikiamą filosofijos kursą. 1925 - 1929 metais studijavo teologiją Lietuvos Universiteto teologijos - filosofijos fakultete ir 1929 m. gegužės mėn. 27 d. buvo įšventintas kunigu. Porą metų vikaravęs Kauno arkivyskupijoje, 1931 m. vasarą atvyko į JAV aplankyti savo giminių. Esant čia stokai lietuvių kunigų, pasiliko ilgiau, o paskui ir visam laikui. Nuo 1931 m. liepos iki 1934 m. balandžio mėn. buvo Worcesterio, Mass., lietuvių Aušros Vartų parapijos vikaras, o nuo 1934 m. balandžio mėn. iki dabar yra Westfieldo, Mass., lietuvių parapijos klebonas ir sėkmingai joje darbuojasi. Jis gyvai domisi lietuviškuoju gyvenimu ir gausiomis aukomis remia lietuviškuosius reikalus, ypač lietuviškąsias vienuolijas ir spaudą. Paskutiniuoju laiku finansavo savo mokytojo vysk. Pranciškaus Būčio, M.I.C., atsiminimų du tomus, II Vatikano Susirinkimo dokumentų 3 d., L.K.M. Akademijos Metraštį V t. ir tuo būdu, šalia "Krikščionio Gyvenime", įsijungė į stambiuosius Lietuvių Katalikų Mokslo Akademijos rėmėjus.

PRENUMERATORIAI RĖMĖJAI

A.L.R.K. Kunigų Vienybė, Worcester, Mass., JAV
Gulbinas Konstantinas, kun. dr. OFCap., Werne, Vokietija
Balčiūnai Petras ir Paulė, Cleveland, Ohio, JAV
Grušas Pranas A., Morris Plains, N. J., JAV
Jutkevičius Jonas, kun., Worcester, Mass., JAV
Kazlauskas Vytautas, kun. dr., Roma, Italija
Matutis Juozas, kun., Hartford, Conn., JAV
Pragulbickas Juozas, kun., Elizabeth, N.J., JAV
Račkauskas Antanas, Nashua, N. H., JAV
Smilga Zenonas, kun. dr., Middletown, Conn., JAV
Žemaitis Kęstutis, kun., Cleveland, Ohio, JAV
Žilys Stasys, prel. dr., Roma, Italija

KRIKŠČIONIS GYVENIME

KNYGŲ SERIJOS LEIDINIAI

1. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, I dalis. Konstitucijos.
2. II Vatikano Susirinkimo dokumentai, II dalis. Dekretai ir pareiškimai.
3. II Vatikano Susirinkimo dokumentai. III dalis. Popiežių kalbos ir raštai.
4. *Stasys Yla,* Šiluva Žemaičių Istorijoje, I dalis.
6. *Antanas Maceina,* Didieji dabarties klausimai.
7. *Stasys Žilys,* Gyvoji Liturgija.